

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica  
Rivista Internazionale  
d'Etnologia e di Linguistica ★ Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística  
International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

---

## INDEX:

Gaston Cuvelier: Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville . . . . .	497
Jakob Lehr: Die Inschriften der Stele von Lemnos . . . . .	566
Ernst Bannerth: Islam in Modern Urdu Poetry . . . . .	605
J. Delaere: <i>Nzambi-Maweze</i> . Quelques notes sur la croyance des Bapende en l'Etre suprême . . . . .	620
Albert Aufinger: Die Geheimsprachen auf den kleinen Inseln bei Madang in Neuguinea. . . . .	629
W. Koppers and L. Jungblut: The Water-Buffalo and the Zebu in Central India . . . . .	647
H. Breuil: La conquête de la notion de la très haute antiquité de l'Homme . . . . .	667
Sanidh Rangsit, Prinz von Siam: Beitrag zur Kenntnis der Lawasprachen von Nord-Siam . . . . .	688
Aloys Kaspruś: The Languages of the Mugil District, NE-New Guinea . . . . .	711
Josef Henninger: Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen. . . . .	779
Max Niedermann: Studien zur litauischen Wortgeographie . . . . .	811
A. Bruens: The Structure of Nkom and its Relations to Bantu and Sudanic. . . . .	826
Dominikus Schröder: Das Herbst-Dankopfer der T'ujen im Sining-Gebiet, Nordwest-China . . . . .	867
H. Breuil: Hugo Obermaier † . . . . .	874

Analecta et Additamenta (877), Miscellanea (904), Bibliographie (921), Avis (1019), Zeitschriften-  
schau — Revue des Revues (1034).

---

Mit Unterstützung des Ethnolog. Instituts  
der Universität Freiburg in der Schweiz.

Subventionné par l'Institut Ethnologique  
de l'Université de Fribourg en Suisse.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.  
Schriftleiter: P. Wilhelm Schmidt, S. V. D.

Druck und Verlag: Paulusdruckerei Freiburg in der Schweiz.

Veröffentlicht August 1947.

Publié en août 1947.



Für den Inhalt ihrer Beiträge sind die Autoren allein verantwortlich.

## Analecta et Additamenta.

	Seite
Die Pygmäenfrage (Paul Schebesta) . . . . .	877
Nochmals zum Problem der herz- oder nierenförmigen Ornamente (Alfred Steinmann) .	879
Ethnographische Miscellen von einer Dienstreise in der Mission von Alexishafen in Neu- guinea (Josef Schebesta) . . . . .	881
The Continental-European Ethnic and Cultural Composition of the Canadian Nation (Tracy Philipps) . . . . .	887
Über Mischsprachen in Indonesien (H. Kähler) . . . . .	889
The Mbari Question (J. Spöndli) . . . . .	891
Met de geophagen bij een zwavelbron in noordoost Nieuw-Guinea (Hubert Hubers) .	893
Amerikanistik und Geschichte der Mathematik (Ewald Fettweis) . . . . .	896
Indianerforschung im brasilianischen Staate Paraná (Herbert Baldus) . . . . .	901
Die Sprachen der Pygmäen (W. Schmidt) . . . . .	902

## Bibliographie.

Prümm Karl, S. J.: Christentum als Neuheitserlebnis (Alois Closs) . . . . .	921
Hermann Eduard: Schallsignalsprachen in Melanesien und Afrika (Georg Höltker) . .	933
Bühler Alfred: Die Reservemusterungen (Georg Höltker) . . . . .	936
Saculla Rudolf: Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Geldes (Georg Höltker) . .	937
Leroi-Gourhan André: Milieu et Techniques (Alfred Bühler) . . . . .	937
Kluckhohn Clyde: Patterning as exemplified in Navaho Culture (Georg Höltker) . .	938
Kluckhohn Clyde and Kelly H. William: The Concept of Culture (Georg Höltker) . .	938
Smith Gordon Hedderly: The Missionary and Anthropology (Ignatius Schwab, S. V. D.)	943
Little A. George: Brendan the Navigator (Georg Höltker) . . . . .	944
Holmer M. Nils: Critical and comparative Grammar of the Cuna Language (Georg Höltker)	946
Migliorini Bruno: Linguistica (Gianfranco Contini) . . . . .	948
— — Pronunzia fiorentina o pronunzia romana? (Gianfranco Contini) . . . . .	948
Gabain A. von: Özbekische Grammatik (Stefan Wurm) . . . . .	949
Bleichsteiner R. und Heissig W.: Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache (Georg Höltker) . . . . .	950
Bacot Jacques: Grammaire du tibétain littéraire (Constantin Regamey) . . . . .	951
Sacleux Ch., C. S. Sp.: Dictionnaire Swahili-Français (Pierre Schumacher, M. A.) . .	953
Kring Alfred: Das Wort zwischen Babel und Pfingstwunder (W. Oehl) . . . . .	954
Pisani Vittore: Linguistica Generale e Indeuropa (C. C. Uhlenbeck) . . . . .	955
Kluge Theodor: Die Zahlenbegriffe der Sprachen Central- und Südostasiens, Indonesiens, Micronesiens, Melanesiens und Polynesiens (W. Oehl) . . . . .	955
Memoirs of the National Museum Melbourne (J. Maringer) . . . . .	956
Hesse Peter G.: Der Lebensbegriff bei den Klassikern der Naturforschung (Josef Leo Seifert) . . . . .	957
Bachatly Charles: Bibliographie de la Préhistoire Égyptienne (1869-1938) (J. Maringer)	958
Köppel Robert, S. J.: Zur Urgeschichte Palästinas (J. Maringer) . . . . .	958
Lacam R., Niederlender A. et Vallois H.-V.: Le gisement mésolithique du Cuzoul de Gramat (J. Maringer) . . . . .	959
Mansel Arif Müfid: Trakya-Kirklareli kubbeleri mezarlari ve sahte kubbe ve kemer problemi. Die Kuppelgräber von Kirklareli in Thrakien (J. Maringer) . . . . .	959
Childe Gordon: What happened in History (J. Maringer) . . . . .	960
Wagenvoort H.: Imperium (B. Vroklage) . . . . .	960
Ninck Martin: Die Entdeckung von Europa durch die Griechen (Heinrich Emmerich)	961
Meuli Karl: Schweizer Masken (Otto Tschumi) . . . . .	962
Tucci Giuseppe: Forme dello spirito asiatico (Constantin Regamey) . . . . .	964

(Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.)

Diesem Heft liegt ein Prospekt der „Wiener Beiträge  
zur Kulturgeschichte und Linguistik“ bei.











# Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville.

Par M. GASTON CUVELIER, Bruxelles,  
ancien Administrateur des Colonies de 1<sup>er</sup> classe.

(Suite et fin.)

## Chapitre VI : Les ordalies-peines.

### Section II : L'épreuve du poison.

Cette redoutable ordalie, si répandue chez les Africains intertropicaux, parmi lesquels elle a causé, au cours des siècles, des morts par milliers, était également en grand honneur dans le Territoire de Jadotville.

Grâce aux efforts de beaucoup d'Européens, à la vigilance du service territorial, aux objurgations des missionnaires et aussi à la crainte qu'inspire la répression judiciaire, cette coutume tend à disparaître. Nonobstant l'interdiction légale dont elle est frappée, elle se pratique, néanmoins, encore à notre insu. Pourquoi ? En voici les raisons.

- 1<sup>o</sup> Les dirigeants indigènes ont l'obligation formelle de la proscrire, mais n'osent y renoncer complètement par crainte de s'aliéner la masse de leurs sujets ; ceux-ci sont, en effet, profondément convaincus de ce que l'abandon de cette procédure équivaldrait à les livrer, sans défense, aux méfaits des sorciers, dont les agissements criminels seraient, désormais, impunis.
- 2<sup>o</sup> Les prétendus magiciens s'y soumettent, toujours volontairement, persuadés que le poison sera sans effet sur eux ; du reste, voudraient-ils se soustraire à l'épreuve qu'ils ne l'oseraient, car non seulement ils seraient méprisés, injuriés, isolés par les gens de leur groupe, mais leur vie même serait à la merci du moindre événement ou accident survenant dans les environs et dont ils seraient, immanquablement, rendus responsables.
- 3<sup>o</sup> Les dénonciations à l'autorité occupante sont non seulement considérées comme infamantes, mais dangereuses pour leur auteur en raison de la réaction d'une opinion publique qui n'admet pas qu'un intérêt individuel nuise à ce qu'elle croit être la sécurité de la collectivité ; l'accord tacite des membres du groupe armerait aisément un bras vengeur.



L'appellation la plus fréquemment usitée pour la désigner est *mwavi ya kimondwe*. Cette dénomination peut paraître, à première vue, pléonastique, les deux substantifs *mwavi* et *kimondwe* indiquant, tous deux, le même arbre dont est extrait un des poisons d'épreuve ; mais si *mwavi* est le nom donné, originairement, à la plante ligneuse en question, il est, par la suite, devenu synonyme d'épreuve, quelle que soit la substance toxique employée.

Les uns disent *mwavi*, sans plus, étant sous-entendu qu'il s'agit de l'ordalie la plus dangereuse, celle du poison (Balaba, Lunda de Mushima, Balamba de Poyo, Batemba) ; d'autres, *kimondwe*, tout court (Batembuzi) ; certains parlent, simplement, de *mwavi ya muti* — épreuve de l'arbre — sans préciser davantage (Bakunda de Kazembe, Bena Nge) ou de *kilapo*, signifiant poison d'épreuve (sous-chefferie de Mwenda Mukose) ; d'autres encore spécifient l'identité du poison utilisé, tels *mwavi ya muchindi* (Basanga de Pande), *mwavi ya mululukupunga* (Bena Lupundu, Batemba, Bena Gonyi de la Luivi) ; enfin, l'ordalie est aussi qualifiée du nom de l'animal employé *nkoko* — poule — (gens de Kashike) ou de son logis *dikoko* — termitière — (Balebi de Nguba) ou du nom de l'appareil utilisé pour l'expérience, tel le *muchindi* — claie — chez les Lunda de Komeshya.

L'épreuve consiste à faire absorber par les voies buccale, nasale ou cutanée, selon un rite établi, à une personne ou à un animal désigné, une certaine quantité de poison, à base d'un végétal déterminé ; son action, effective ou nulle sur le sujet, donne la réponse à la question posée : la mort prouve la culpabilité, la survivance indique l'innocence de l'individu mis en cause.

Quand a-t-on recours à cette épreuve ?

- 1<sup>o</sup> Lorsque l'accusé nie la dénonciation dont il est l'objet de la part d'un devin ;
- 2<sup>o</sup> lorsqu'il conteste la réponse fournie par d'autres épreuves proclamant sa culpabilité ;
- 3<sup>o</sup> lorsqu'il y a prévention de possession démoniaque.

Dans ce dernier chef d'accusation, l'épreuve du poison n'est imposée, ni solennellement à tous les habitants d'un village pour faire disparaître ceux d'entre eux qui sont soupçonnés de sorcellerie, ni à la femme Mulamba inculpée d'envoûtement de son enfant ou de son petit-enfant, le mari ou le fils se bornant, dans ces cas, à inviter la famille de la mère ou de l'aïeule à supprimer la coupable.

L'épreuve est subie, soit directement par un être humain, soit par un animal représentant l'accusé.

# I. Epreuve subie par une personne.

## A. Par l'accusé personnellement :

- 1<sup>o</sup> dans la partie nord-ouest du Territoire et chez les Balaba, sauf, chez ces derniers, s'il est chef ou fils de chef ;



2<sup>o</sup> dans le restant de la circonscription :

- a) à sa demande, s'il craint que l'animal, sur lequel l'expérience peut être pratiquée, ne soit malade, peu robuste, ou s'il croit à l'existence de complicités pour le faire mourir ;
- b) s'il conteste la réponse donnée par l'épreuve déjà subie par une bête ;
- c) à la prière de l'individu simplement soupçonné d'un crime et qui désire se laver, immédiatement, de cette suspiscion ;

3<sup>o</sup> dans certaines régions et pour certains cas particuliers :

- a) chez les Balamba, lorsque le père de la victime décédée est encore en vie ;
- b) chez les Batemba, en cas de sorcellerie.

B. Par son représentant :

- 1<sup>o</sup> quand un enfant est soupçonné d'avoir le mauvais œil, c'est-à-dire si les incisives supérieures apparaissent les premières <sup>37</sup>, s'il survit au décès de nombre de ses frères <sup>38</sup>, s'il a des relations sexuelles avec un membre de sa famille <sup>39</sup>, etc., et qu'il ne possède pas encore l'esprit de discernement, le père ou le frère, dans les tribus lundaïsées, la mère ou la sœur, chez les indigènes d'origine muluba, se substitue à lui ;
- 2<sup>o</sup> quand le vieillard décrépît — pas le caduc ou le cacochyme et, encore moins, le verdelet qui, eux, sont estimés avoir encore un entendement normal — est présumé être un jettatore, l'épreuve aura lieu sur son fils ; notons que la rumeur publique accuse facilement les vieux indigènes de jeter un sort sur la population, les barbons étant censés être jaloux de ceux qui, autour d'eux, tirent agrément de la vie.

Aucune coutume ne prévoyait, jadis, ni n'admet, aujourd'hui, la substitution d'un champion à l'accusé, pas même pour des délits de peu d'importance où, dans certaines contrées, l'épreuve pouvait se faire sur un esclave, par exemple. Mais il fut une époque — la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle — où, par suite des relations nouées avec les noirs du sud et de l'est, il s'était établi, dans certaines circonstances, l'épreuve par procuration. Il fut vite constaté que les étrangers qui tentaient d'introduire cette innovation s'offraient eux-mêmes à jouer au remplaçant et absorbaient toujours impunément la potion ; on en conclut qu'ils connaissaient un antidote ou qu'ils étaient mithridatisés, et dès lors cette tolérance fut supprimée.

Très rarement il arrivait que l'épreuve fût bilatérale, c'est-à-dire que l'accusateur, afin de prouver l'absolue véracité de ses dires, buvait volontairement le liquide toxique ; s'il mourait, au lieu de celui qu'il avait accablé, il était considéré comme un calomniateur et sa famille était tenue à des dédommagements considérables envers l'ex-prévenu.

<sup>37</sup> Il est souvent mis à mort par les parents eux-mêmes, dès qu'ils constatent cette prétendue anomalie.

<sup>38</sup> Est soupçonné de les faire périr par sortilège.

<sup>39</sup> Les rapports incestueux sont considérés comme une inspiration satanique.



## II. Epreuve subie par un animal représentant l'accusé :

- 1<sup>o</sup> dans les parties orientales et méridionales du Territoire ;
- 2<sup>o</sup> si l'inculpé est chef ou fils de chef — sauf chez les Batemba où le rang social n'est pas pris en considération dans une affaire de magie noire ;
- 3<sup>o</sup> si les règles coutumières admettent le wergeld (Balunda de Kindolo, Bena Gonyi Bamanda), mais, dans ce cas du rachat du crime par une indemnisation compensatoire, le bannissement était imposé ;
- 4<sup>o</sup> dans les recherches opérées par éliminations successives pour découvrir l'auteur d'un acte délictueux ;
- 5<sup>o</sup> dans les affaires d'adultère où l'accusé est un homme (la violation de la foi conjugale n'étant qualifiée crime que pour la femme) et où le dénouement sera, tout au plus, le divorce, sauf s'il s'agit de commerce charnel avec une épouse de chef, faute toujours irrémissible ; contrairement aux usages d'autres tribus congolaises, l'inconduite des jeunes filles ne donne pas lieu à admonestation car si les hommes, en tant que maris, sont jaloux, en tant que pères, ils ne s'intéressent guère aux mœurs de leurs enfants, même si leurs débordements sont suivis d'une maternité, à moins que cette dernière ne soit mortelle pour la fille-mère ;
- 6<sup>o</sup> si les coupables sont des animaux — cas de chiens ayant volé un morceau de viande de chasse dans le village —, connaître l'auteur du larcin est indispensable pour faire payer une indemnité par le propriétaire de la bête.

Cet animal est :

### A. souvent domestique

- 1<sup>o</sup> principalement une volaille — poule ou coq — à fournir, généralement, par l'accusé, et ce dans son intérêt du reste, sauf :
  - a) chez les Balaba de Kazembe et les Bena Gonyi Bamanda où elle peut être offerte par un membre de la famille ;
  - b) chez les Batemba où la geline est choisie dans un autre village que celui qui est habité par les parties ;
  - c) chez les Lunda de Komeshya où, obligatoirement, elle est prise dans la basse-cour du malade ou du décédé ;
  - d) chez les Basanga où elle peut être demandée à un individu du même sang que l'envoûté.

Il est évident que, lorsqu'il s'agit de trouver l'auteur d'un crime au sujet duquel on ne possède aucune piste (cf. II 4<sup>o</sup>), l'accusateur ou la famille de la victime doit fournir, au fur et à mesure, les coquets nécessaires à l'exécution des expériences qui doivent finalement aboutir à la découverte du coupable ; alors seulement, il sera procédé à l'épreuve confirmatoire sur un poulet du prévenu.

- 2<sup>o</sup> quelquefois un chien  
chez les Balembu.



## B. parfois sauvage

1<sup>o</sup> un crabe :

chez les Batembuzi de Kazembe — sous-clan de Kalasa — et les Basanga de Dikonzo ;

2<sup>o</sup> des termites :

chez les Baluena de Komeshya (Nzashi) et les Balebi de Nguba.

Contrairement à ce qui existe dans d'autres pays plus proches de la grande forêt équatoriale, il n'y a pas obligation de réaliser physiquement, par une corde, la liaison entre l'animal, substitut, et l'homme, prévenu ; la volaille n'y doit même pas être tenue par celui qu'elle représente ; tout au plus, chez les Bayanga de Nguba, un membre de la famille de chacune des deux parties — accusé et accusateur — doivent tenir l'oiseau ensemble pour montrer l'impartialité absolue de l'épreuve.

Où a lieu l'épreuve ?

Le fait que le patient peut être une personne ou un animal n'amène pas de distinction quant au lieu où elle doit se dérouler. Dans la très grande majorité des groupements indigènes, la scène se passe dans un brûlis et à une croisée de chemins. Chez les sujets de Mwenda Mukose, de même que chez les Balaba de Kazembe, les Batembuzi de Kalasa dépendant du même chef et les Basanga, la cérémonie se déroule au milieu du village de l'accusé ; les participants doivent se rendre dans le village de l'autre partie si celle-ci est malade ou décédée des suites d'envoûtement. La majeure partie des Balamba opèrent dans un *dembo*, c'est-à-dire une dépression, souvent de forme allongée, située le plus fréquemment en tête des vallées et dont le sol est complètement privé d'espèces ligneuses et de grandes termitières ; ceux de Poyo et de Kindolo se rendent dans une clairière, loin de toute voie de communication. Les Bayanga de Nguba et le clan Kalonzo des Batembuzi font de même, mais préfèrent un *dembo* sans écoulement, couvert de courtes graminées.

L'épreuve du poison commence, presque partout, dès le potron-jaquet ; les gens de Mubambi ainsi que les Batembuzi de Kazembe attendent que l'aiguail ait totalement disparu ; quant aux Lunda de Komeshya et aux Basanga, toutes les heures conviennent pourvu que la scène ne se passe pas sous une clarté vespérale.

Qui recueille les poisons judiciaires ?

Quasi en tous lieux, le féticheur assume seul la cueillette, la veille ou le jour même de l'épreuve, sauf chez les Benakashike de Pande où le *nganga* en possède toujours dans sa hutte de manière à pouvoir l'utiliser dès qu'une suspicion grave trouble le cours de la vie indigène. Dans la majeure partie des groupes Balamba il existe, chez chaque chef de village, une petite quantité du précieux toxique.

Parfois le féticheur doit être accompagné de certaines personnes : c'est le cas dans le clan Musompo des Balaba où des adjuteurs, un garant mâle de la victime et un parent de l'accusé, doivent, obligatoirement, lui être adjoints ; chez les Balembu et chez les Balamba de Poyo, deux représentants



mâles de la famille accusatrice se joignent à lui. Si les parties ayant recours au poison pour aplanir leur différend sont accoutumées d'agir sans intervention d'un gris-gris — chez les Basa notamment — il est clair qu'elles se procurent d'un commun accord les ingrédients nécessaires à la préparation de la mixture péremptoire. Enfin, chez les Balamba de Kindolo, un homme est spécialement chargé, dans chaque agglomération, de récolter le *mwavi* : c'est le *kibala* ; mais il doit être escorté de l'accusé et d'au moins deux témoins mâles.

A une époque très reculée, les populations utilisaient un poison foudroyant, introuvable dans le haut bassin du Lualaba ; son nom est oublié, même des plus vieux gardiens des traditions. Il fallait le chercher à des centaines de kilomètres dans le sud, au pays des Bakaonde rhodésiens. Pour y parvenir, les bois d'ébène, organisés en groupes pacifiques mais néanmoins armés — car en ces temps-là le temple de Janus n'était jamais fermé —, entreprenaient, chaque année, de longs voyages, hasardeux et onéreux : le précieux produit se vendait très cher et se payait en esclaves femelles sans oublier qu'il fallait souvent servir les chefs étrangers avant d'être autorisé à troquer la drogue justificative.

Aujourd'hui, ils utilisent des poisons végétaux régionaux : si certaines espèces croissent partout, d'autres, par contre, sont rares, telle le *mwavi* qui ne pousse qu'ici et là dans quelques galeries forestières. Si la cueillette du *mwavi* peut se faire officiellement sur ordre du chef ou des juges du tribunal, ensuite de la plainte d'une victime maléficiée, un individu quelconque peut néanmoins s'en procurer pour son usage personnel, s'il désire, par exemple, faire une expérience sur le compte d'autrui pour lui permettre d'introduire ainsi une accusation bien motivée.

Mais, quelle que soit la personne qui recueille la matière végétale destinée à la préparation du liquide empoisonné, elle est tenue à l'observance de certaines prescriptions rituelles rigoureuses, sous peine de ne rapporter qu'un produit impur, sans valeur et sans efficacité, inapte donc à remplir la mission qui lui sera confiée : prononcer une sentence infailible en n'étant nuisible qu'aux seuls coupables. Les principales dispositions prohibitives consistent dans l'abstinence de tous rapports sexuels pendant la nuit précédant l'opération ; l'interdiction de s'alimenter, le matin de l'expédition, sauf d'eau ordinaire ; la défense de se soigner corporellement ainsi que de porter d'autre vêtement qu'un court pagne en écorce d'arbre. Dès que le jour commence à poindre, les intéressés partent à la recherche de la plante vénéneuse, la défruitent, la défeuillent, l'écorcent ou la déracent selon le cas. A l'abri des regards indiscrets, ils déposent les parties détachées dans un cueilloir préalablement tapissé intérieurement de feuilles fraîches de bananier, lesquelles serviront également de couvercle au panier. Ils rentrent directement au village. Dans le cas où le voyage durait plusieurs jours, les mêmes prescriptions étaient de rigueur sauf celles qui touchaient l'alimentation, mais cette dernière ne pouvait comporter de la viande de chasse, du poisson ou des fruits sauvages. Le passage des rivières ne pouvait se faire qu'à gué : pendant cette traversée, la manne — préalablement aspergée de quelques gouttes



d'eau — était tenue à bras tendus au-dessus de la tête. Avant de satisfaire un besoin ou de faire halte pour se reposer, le panier était déposé, de préférence sur de l'arsin ou des écrues, de manière à lui éviter, dans la mesure du possible, tout contact impur, le feu étant considéré comme un purificateur et des bois croissant depuis peu comme exempts de souillure ; il fallait passer la nuit en plein air, près d'un feu de bois, la corbeille posée à gauche de la tête, sur une petite claie : il n'y avait rien à redouter des fauves car ces derniers ne s'attaquaient jamais à des hommes transportant du poison d'épreuve !

Quasi en tous lieux, le féticheur, grand maître ès sciences occultes, préside à l'ordalie par le poison. Les indigènes qui ressortissent à la juridiction de Mwenda Mukose se passent de tout intermédiaire. Quant aux Balamba, si ceux de Poyo et de Kindolo suivent la règle ordinaire, les indigènes dépendant de Tenke et de Katanga imitent ceux de Mwenda Mukose lorsque l'épreuve est subie par un oiseau, mais en confient la direction au chef du village, si le sujet est un être humain.

Une foule curieuse assiste généralement à une séance judiciaire de ce genre, hormis chez les Batemba, Batembuzi de Kazembe, Balamba et Balembu, où le huis-clos en plein air semble avoir toujours été pratiqué.

Les personnages en vue des scènes de l'espèce sont, habituellement, le prévenu et son accusateur accompagnés, chacun, de proches parents et de quelques amis très intimes ; de plus, chez les Basanga, une femme ou une fille du féticheur y joue un rôle actif, tandis que chez les Balamba, « un » père de l'accusé doit obligatoirement être témoin, que ce soit le légitime, l'adoptant, voire même le putatif ; chez les gens de Kindolo, le *kibala* est également présent.

Quand le public n'est pas admis, l'assistance est réduite à quelques personnes seulement : trois ou quatre notables chez les Batemba, une demi-douzaine de témoins — toujours des parents appartenant par moitié à chaque partie — dans les autres groupements. Parfois le droit coutumier fixe un chiffre précis : quatre hommes chez les Balembu, une ogdoade dans la chefferie de Poyo. Enfin, les règles de la procédure des indigènes soumis au chef Kindolo, ainsi que celles des membres du clan Kalonzo des Batembuzi, exigent l'éloignement du prévenu ; de plus, chez les premiers nommés, la présence de l'accusateur n'est pas autorisée.

Il n'est pas attribué, à ceux qui boivent le poison, une dénomination caractéristique, de même que, par la suite, il ne leur est conféré aucune qualification spéciale. Ni eux, ni leurs proches, ni les spectateurs ne revêtent d'accoutrement particulier ; il est défendu à la victime et aux témoins de porter des amulettes aux propriétés soi-disant salvatrices ainsi que de se couvrir le corps de signes distinctifs <sup>40</sup>.

Les poisons employés pour établir la culpabilité éventuelle d'un individu

<sup>40</sup> Les effets préservatifs des objets talismaniques sont également attribués aux esprits. EGIDE STRAVEN, dans *Kapiri-pi*, roman historique qu'il vient de faire paraître à la Renaissance du Livre, signale page 217, en faisant allusion à l'épreuve du poison chez les Bayeke de Bunkeya, que l'homme des médecines, quand il administrait le breuvage, devait tenir en main trois flèches.



n'agissent pas matériellement, mais spirituellement : telle est du moins la croyance des noirs. La masse ignare ne connaît pas le mécanisme scientifique de l'intoxication ; pour elle, si certaines plantes sont vénéneuses, ce n'est pas en raison des propriétés des corps qu'elles renferment, lesquels ne peuvent agir par leurs propres moyens, mais parce que ces végétaux sont les véhicules préférés des forces magiques qui, seules, ont la faculté de favoriser ou d'entraver l'absorption, par l'organisme, desdites matières : celles-ci deviennent donc tantôt des éléments destructeurs des fonctions vitales, tantôt des agents inoffensifs.

Ces génies remplissent donc, dans les breuvages toxiques, une double mission :

- celle de sonder le cœur du patient qui les ingère de manière à déceler l'innocent du malfaiteur ;
- celle de provoquer, ensuite, grâce à leur vertu vénénipare, le dénouement mérité : éliminer le liquide empoisonné en le faisant ressortir de l'estomac ou en l'expulsant de l'intestin par d'abondants flux alvins, l'abandonner dans le corps en l'y laissant poursuivre son œuvre de mort.

Pareille conception explique aisément la vogue et la confiance dont jouit l'épreuve du vase à poison considérée, par les juges, comme par les parties, comme un moyen infaillible pour faire la lumière dans les cas les plus embrouillés.

Quel que soit l'endroit où la scène se déroule, et le genre de public qui y assiste, l'événement ne revêt, nulle part, un caractère théâtral, ni ne donne lieu à des réunions tumultueuses ; du reste, on ne la fait pas coïncider avec une circonstance réunissant un grand concours de monde (jour de marché, cérémonie d'intronisation de chef, etc.) ; ici donc, pas d'hallucinantes invocations d'esprits ni de bacchanales sauvages scandées par le bruit sourd des bamboulas,

Le plus grand silence règne. A l'époque où l'on utilisait le poison à effet foudroyant signalé précédemment, l'accusé se tenait debout, les mains étreignant fortement un pieu fiché en terre ; aujourd'hui, le patient est assis sur une branche, la face tournée vers l'ouest ; dans quelques clans du sud, des feuilles de bananier recouvrent le sol.

La foule ne fait aucune prière et l'accusé est même rarement sommé, une dernière fois, d'avouer son méfait ; à quoi bon d'ailleurs : si l'être humain s'obstine à nier, l'esprit ne va-t-il pas révéler la vérité ?

Avant d'avaler la potion, le prévenu se borne à prononcer une imprécation dont les termes varient suivant la nature du crime qui lui est reproché : « Si je suis un voleur, si j'ai des sortilèges dans le ventre, si j'ai séduit la femme de mon chef, que je meure ! » En cas de représentation, mandant et substitut doivent parler à tour de rôle, le premier devant cependant expectorer un peu de salive sur la coupe empoisonnée avant d'articuler la formule rituelle : « Si je suis sorcier, que mon père (ou mon fils) meure. » Après quoi, le remplaçant acceptera par la phrase : « Si mon fils (ou mon père) est un possédé, je mourrai. » Ensuite — la main gauche levée chez



les Balembu — il absorbe intégralement le poison, dépose l'écuille sur le sol et, le menton appuyé sur la paume d'une de ses mains, attend le résultat de l'expérience. Le public, toujours silencieux, fait de même sans témoigner la moindre impatience. Pendant quelque temps, vers 1900 si mes calculs sont exacts, à la suite, probablement, de ce qui avait été vu ou rapporté par des voyageurs, le prévenu devait, après avoir pris le toxique, et selon les régions, marcher, ou sauter, ou danser, ou bien jeter des os de poulets trempés dans du sang de pintade, ou bien encore ramasser des bâtonnets placés à quelques pas les uns des autres, ou enfin mettre en tas des morceaux de bois mort, bref, rester en mouvement. Ces pratiques furent abandonnées car les natifs estimèrent qu'elles facilitaient les supercheries et indisposaient les esprits, lesquels avaient besoin de calme pendant des moments aussi graves.

Comment expliquer l'innocuité fortuite ou la nocivité variable des poisons d'épreuve ? Elle est due à des causes diverses : tantôt à une habile préparation du breuvage, ou bien à une récolte de végétaux à la vénérosité plus faible, une autre fois à une ingestion dissimulée de substances neutralisantes ou éliminatrices ; d'autres fois, c'est l'organisme qui est plus ou moins réfractaire au poison selon que le patient est partiellement immunisé ou que sa santé est délabrée. Les fraudes sont possibles par suite du manque de surveillance générale, de l'absence de précautions de la part de l'accusé, de l'ignorance grossière et de la confiance béate de la masse des natifs. Pour prévenir toute suspicion, il suffit, tout bonnement, que l'expérience soit faite en plein air et suivant les rites consacrés par la coutume.

Pourtant, en acceptant de se soumettre à cette ordalie, l'inculpé se livre, le plus souvent, au féticheur, instrument de vengeance du chef ou de ses ennemis, ou à un adversaire roublard. Ici, comme sous tous les climats, la ruse et l'intrigue sont des procédés habituels pour essayer de passer à travers les mailles de la procédure ; plus qu'ailleurs encore il est des accommodements avec la justice, toujours très accessible à la corruption. Une entente préalable entre le chef et l'opérateur réglera, par avance, le résultat de l'expertise médico-légale ; le degré de toxicité variera parallèlement à l'importance de la libéralité allouée au bourreau. En réalité, un puissant échappera là où un roturier succombera : le riche avalera une boisson quasi inoffensive tandis que l'homme dénué de ressources ingurgitera un liquide mortel.

Alors qu'il serait facile de donner une portion de la drogue à un chien ou à une poule, afin de se rendre compte de l'efficacité du poison, on ne procède jamais à une épreuve d'essai, pas plus qu'on ne cherche à se procurer la certitude de l'authenticité du végétal utilisé ; on ne s'assure pas que le préparateur a lavé ses mains et les ustensiles dont il se sert, pour se convaincre qu'ils ne contiennent rien de suspect ; on ne fait pas garder l'accusé à vue, on ne l'oblige pas à se soumettre pendant quelques jours à un régime, on ne l'invite pas à cracher et à se rincer la bouche, laquelle pourrait renfermer un produit de nature à rendre le toxique moins opérant (fruits d'éléodendrons, feuilles de certaines iliacées notamment).

Les effets de la drogue introduite dans l'organisme varieront en fonction de sa violence, de sa quantité et de son état.



Les différents toxiques connus des indigènes se classent, au point de vue de leur degré de perniciosité, dans l'ordre suivant : acide prussique, dhurrine, strychnine, brucine, téphrosine.

La quantité, sans être un facteur décisif — les susceptibilités particulières pouvant modifier sa valeur — n'en est pas moins un élément important : suffisamment forte, elle aura raison d'un innocent ; insignifiante, elle ne fera pas de mal à un scélérat. Il est à remarquer qu'une petite quantité de poison est parfois plus dangereuse qu'une trop forte dose, car, dans ce dernier cas, son élimination, soit par l'intestin, soit par la bouche, est brutale, de sorte qu'elle n'aura pas eu le temps d'agir. Ainsi, un rien de mançone produit de l'ébriété ; préparée selon les règles de la dosologie criminelle, elle est funeste ; une quantité massive ne provoque que des désordres passagers.

L'action du poison est d'autant plus intense qu'il est administré sous une forme plus soluble, c'est-à-dire plus facilement absorbable par les muqueuses des viscères abdominaux. Un même poison est plus ou moins redoutable suivant qu'il est pris à l'état fluide ou solide : en dilution, il est capable d'occasionner la mort à la dose de quelques centigrammes alors que, sous la seconde forme, un morceau, même important, ne causera pas d'accident grave parce qu'il traversera l'intestin sans permettre une chyli-fication suffisante. Pour faciliter cette assimilation, on peut, soit tiédir le dissolvant — l'énergie des composés de strychnine, par exemple, varie avec la température —, soit y ajouter des substances qui congestionnent les viscères et par là accélèrent l'absorption du poison — le *pilipili* par exemple.

Enfin, d'autres moyens subtils sont utilisés par ceux qui, empiriquement, connaissent certains éléments susceptibles d'augmenter la teneur en poison des plantes, entre autres :

l'âge :

la plante est d'autant plus vireuse qu'elle est vieille, sauf si elle est à l'état de marcescence ; elle est plus nocive nouvellement coupée qu'après une longue conservation ;

le milieu :

les végétaux amnicoles sont plus délétères que les plantes saxatiles ;  
la composition du sol :

la fertilisation peut engendrer des cyanogènes, ainsi, le sorgho poussant dans une terre riche en humine, est nocif, tandis que végétant sur un sol pauvre, il l'est beaucoup moins ; une fécondation par des déjections de mouton produira, chez cette graminée, le même effet ;

les conditions de végétation :

des troubles dans le développement peuvent donner naissance à un sorgho vénéneux, sans que rien dans son aspect extérieur puisse le faire découvrir. Ainsi, un cyclone ou une pluie de sauterelles s'abattant sur une plantation provoquera un accroissement considérable de l'activité végétale qui se traduira par l'apparition, sur les pieds meurtris, de jeunes pousses vigoureuses... mais souvent empoisonnées.



Pour débarrasser subrepticement l'organisme du poison, le noir tentera d'en obtenir l'évacuation par les voies stomacale ou rectale, s'exprimant, selon le cas, par des vomissements ou de la diarrhée ; les autres émonctoires naturels (reins, pores, etc.) ne sont pas connus des autochtones. Si, actuellement, les diurétiques et les sudorifiques sont parfois utilisés, c'est à titre curatif : ainsi, pour guérir des indispositions consécutives à une épreuve du poison, les maraîchers, installés autour des grands centres, vendraient des racines de persil !

Par l'irritation qu'il exerce sur la muqueuse gastrique, le poison provoque souvent des vomissements qui ont pour conséquence son expulsion partielle ou même presque totale ; en fait de vomitifs, les sorciers connaissent certains jus d'écorce de fruits sauvages, le maïs à l'état de fermentation dans la préparation de la bière, des haricots crus bien mastiqués, des substances nauséuses (excréments humains, œufs crus délayés dans de l'eau froide, etc.), voire même l'eau ordinaire ingurgitée en quantité considérable.

L'huile de ricin (kisanga : *mono*, kibemba : *imbono*) était le purgatif le plus efficace ; elle n'était guère courante du fait, d'abord, que les plantes étaient rares, qu'ensuite les peuplades du territoire ignoraient la manière d'extraire l'huile, qu'enfin la masse n'en utilisait pas les semences mais uniquement les feuilles comme sédatif des douleurs ventrales (feuilles chauffées insérées dans l'anus) et base des onguents employés dans la kinésithérapie crânienne des nouveaux-nés.

Quant aux substances alexitères, elles n'étaient connues que de quelques rares privilégiés ; citons, parmi celles qui nous furent dévoilées : les œufs, les cendres provenant de la calcination d'os de sorciers avec un arbuste du genre nerprun, l'huile de palme, l'écorce pilée d'acacia, le petit lait mélangé avec du *pilipili* et du sel, l'huile extraite des semences d'euphorbe. L'albumine des œufs, en se combinant avec le poison, forme des composés qui atténuent considérablement les effets du toxique ; le charbon absorbe la plupart des poisons ; l'écorce d'acacia est l'antidote de la téphrosine ; le petit lait, salé et poivré, est le contre-poison de l'acide cyanhydrique ; l'huile de palme retarde l'action funeste de la strychnine sur l'économie et même provoque assez rapidement son élimination.

Les doses mortelles de poison oscillent dans des limites assez étendues.

Tout d'abord entrent en ligne de compte la race, l'âge et le sexe. Les médecins ont observé que les nègres supportent, sans grand inconvénient, des quantités excessives d'alcool, d'émétique, de mercure, etc. et que leur résistance, dans la manipulation industrielle des produits nocifs, est de beaucoup supérieure à celle des blancs et des jaunes.

L'enfant ne supporte pas une dose toxique aussi élevée que l'adolescent ; le jeune homme y résiste mieux que l'adulte ; quant aux femmes enceintes et aux vieillards, ils n'éliminent que très lentement les poisons.

La rapidité d'action du poison varie notablement suivant l'état de vacuité ou de plénitude du tube digestif : c'est parce que l'inanition diminue la résistance que, lors des délits très graves, les Baluba faisaient surveiller le patient, pendant les trois jours précédant l'épreuve, par les gardiens,



n'autorisant le prévenu à se sustenter que de quelques bananes cuites dont les dernières devaient être mangées la veille avant le coucher du soleil.

L'idiosyncrasie intervient pour modifier la résistance individuelle aux poisons et fait qu'une même quantité de toxique foudroiera telles personnes alors qu'elle incommodera à peine d'autres ; c'est ainsi que l'alcoolique tolérera, sans gravité, d'assez fortes doses d'upas, que l'accumulation de sels de calcium dans l'organisme des hommes castrés empêchera le tétanos strychnique. L'activité anormale de certains éléments cellulaires peut rendre la résistance quasi nulle, ainsi le surmenage amène une production intense de composés capables de troubler profondément l'existence.

La maladie, dont l'influence produit des changements dans l'absorption, la transformation et l'élimination du poison, est un autre facteur à ne pas perdre de vue. Les affections du foie, en gênant l'action protectrice de cette glande, rendent les hépatiques très sensibles aux poisons ; les troubles de la sécrétion urinaire opposent des obstacles à l'élimination rénale ; l'atonie musculaire et la dilatation de l'estomac, en favorisant la stagnation des liquides, en retardent considérablement l'absorption par l'intestin, porte d'entrée principale des toxiques : c'est ce qui explique la résistance des gastriques à l'ingestion des poisons.

La douleur peut, assurément, parfois jouer son rôle : une suspension de la sensibilité contrariant l'action sur les centres réflexes, un défaut de perceptibilité physique ou l'emploi d'une médication analgésiante permet de résister beaucoup mieux aux effets des combinaisons de cyanogène et d'hydrogène qu'une hyperesthésie ; ainsi, les feuilles de certaine linacée, analogue au coca, bien mastiquées peuvent, chez quelques individus, amener l'anesthésie partielle de la bouche et de l'estomac, mettant ainsi ces organes plus à même de supporter des breuvages nuisibles et conférant, d'autre part, un certain courage pour endurer des tourments ; ce n'est évidemment, qu'une insensibilisation locale très imparfaite et souvent même plus psychique que réelle.

Enfin, l'accoutumance obtenue par l'absorption de doses progressivement croissantes d'un toxique permet de s'habituer, dans une certaine mesure, à ses effets pernicieux, tandis que l'application des principes de l'anaphylaxie sensibilise ou insensibilise un individu par l'action d'une dose minime de la substance nocive.

Bref, malgré leur imagination extravagante, une minorité d'indigènes expérimentés connaissaient les propriétés de certaines plantes et nombre de phénomènes naturels ignorés du vulgaire. Mis à profit, le cas échéant, en combinaison avec quelques précautions efficaces et certains conseils intéressés, cela autorisait l'emploi de procédés délusoire rendant inégales les chances de l'épreuve.

Comme nous l'avons vu, le verdict peut parfois dépendre de la façon dont un animal supporte l'épreuve.

Chez les Balembu, le sort réservé à deux chiens permet de vérifier si l'animosité publique qui poursuit un individu est fondée. Pendant qu'on fait avaler à l'une des pauvres bêtes la liqueur empoisonnée, on pose la

question : « Un tel est-il l'auteur d'un tel fait ? » Si des vomissements libérateurs se produisent, la réponse est négative. L'expérience se continue alors sur l'autre représentant de la gent canine, aux fins d'établir, indubitablement, la non-culpabilité du prévenu. L'interrogation est posée, cette fois, de la manière suivante : « Un tel est-il innocent ? » Si l'animal meurt, c'est que l'accusé est réellement sans souillure.

Les Baluena — installés en petites colonies dans le Territoire — ont l'habitude de s'adresser aux termites pour discerner les honnêtes gens d'avec les mauvais. Le *nganga* auquel est confié le soin de trouver une « victime » et un concitoyen désigné par le chef de la communauté se rendent, de très bonne heure, en brousse, pour y couper, à ras du sol, une des nombreuses termitières bien caractéristiques de certains paysages sud-katangais. Il jette ensuite de la poudre de *kimondwe* dans le nid et remet en place la partie sectionnée. Le soir, il va s'assurer si les fourmis blanches sont mortes ou vivantes. Dans le premier cas, l'indigène soupçonné est coupable, dans l'autre alternative il est innocent, mais alors l'expérience sera répétée le lendemain, à propos d'un autre individu signalé à la vindicte publique, et ainsi de suite jusqu'au moment où l'on trouvera les termites morts et, par conséquent, le coupable. A titre exemplatif de l'origine et de l'évolution des pratiques judiciaires, signalons que ce procédé a été importé de l'Angola — dont les Baluena proviennent — où il avait été lui-même introduit par des commerçants ambulants qui avaient suivi, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les Pombeiros portugais ; ces trafiquants prétendaient qu'ils l'avaient vu dans notre région minière où il était considéré comme le trépied de la mantique ; il a supplanté, dans cette colonie, d'autres usages jusqu'alors en honneur, pour déceler les êtres malfaisants, pendant que chez nous il disparaissait quasi totalement. En effet, aujourd'hui, seuls les Balebi de Nguba opèrent d'une manière identique quant au fond mais quelque peu différente dans la méthode d'application, en ce sens que la termitière est sectionnée le soir, les résultats constatés le lendemain matin et que le poison est constitué par les racines d'une myrtacée préalablement insalivée grâce à l'effet d'un masticatoire ressemblant aux feuilles du *ndale*.

Pour confirmer la dénotation de culpabilité indiquée par l'épreuve de l'arbre, que nous décrirons plus loin, les Batembuzi de Kalasa se servent d'un crabe que le féticheur se procure aisément étant très au courant des mœurs des décapodes. Pendant qu'il met à sécher la partie libérienne, préalablement émiée, du fragment de *kimondwe* tombé le matin, et que son acolyte recherche le prévenu pour le mettre au courant de l'accusation qui pèse sur lui, il rapporte, dans un récipient rempli d'eau de la rivière, le crustacé d'épreuve, qui a l'aspect d'un poupart. En présence du conjurateur, le *nganga* délaye la poudre vénéneuse dans une baille et y place ensuite l'animal en disant : « Si tu n'es pas un mangeur d'âmes, tu retireras ce crabe vivant, mais si tu en es un, tu le trouveras mort. » Une feuille de bananier sert de couvercle. Après quelques instants, le prévenu soulève ce dernier et constate que le crabe a cessé de vivre : il doit en être ainsi, vu que la première expérience l'a déjà prouvé et que les esprits ne se trompent jamais.



Mais la grande majorité des noirs opère sur une poule ou un coq. Ce gallinacé peut avoir n'importe quel plumage, être jeune ou vieux, mâle ou femelle ; il suffit qu'il ne soit pas un gaugalin et qu'il n'ait pas subi d'épreuve antérieure. Chez les Bayanga de Nguba, il doit cependant passer sa dernière nuit en brousse, la patte attachée à un morceau de bois : il ne doit y avoir de crainte à son sujet, les fauves ne mangeant pas des « bêtes de justice » !

L'oiseau doit absorber le poison par la voie nasale ou par le bec.

La première méthode n'est en usage que chez les Lunda de Komeshya et les Basanga des villages de Pande et de Lupundu. Les premiers déposent, sur une claie faite par le *nganga* et à environ 50 cm de hauteur, un panier renfermant la poule, la corbeille est ensuite recouverte d'une peau de *kashya* préalablement imbibée de la substance nocive ; les Basanga du village du chef, au lieu d'empoisonner le couvercle, placent, à côté du volatile, un morceau de pâte toxique de *muchindi*, tandis que ceux de Lupundu mettent, sous une marmite servant à la préparation de la bière, l'animal d'épreuve et une coquille d'un lamellibranche contenant de la poudre de *mululukupunga*. Ces poisons dégagent des gaz qui agissent sur les bronches et les poumons du poulet, lequel meurt souvent au bout de peu de temps.

Pour ce qui concerne la seconde manière d'agir, avant de procéder à l'imbuccation, il est nécessaire, dans certains groupes, de placer l'oiseau dans une position particulière : chez les Balamba de Poyo, les Balembo, les Bayanga de Nguba, le sujet doit être maintenu, par le féticheur, sur une *tuta*, c'est-à-dire sur une petite élévation de terre analogue à celle d'un tertre pour la plantation du manioc ; chez les Batembuzi, la poule doit être couchée sur le sol, les membres immobilisés par le pied gauche de l'opérateur.

La potion est généralement versée dans le bec au moyen d'une feuille tournée en forme de cornet ; elle y est introduite d'un trait pendant qu'on relève la tête du poulet pour aider à la descente du liquide dans le gésier. Il y a deux exceptions : les Balembo disposent le poison en poudre dans la feuille qui forme entonnoir, après quoi ils y font couler de l'eau pour entraîner la substance pulvérulente dans les voies digestives ; les Batembuzi trempent un assemblage pénicillé d'herbes dans la solution empoisonnée et le laissent égoutter ensuite entre les mandibules de l'oiseau.

Qui est chargé de faire boire la poule ? Le féticheur, où il instrumente lui-même ; l'accusé, ailleurs, sauf dans les clans Balamba : dans celui de Poyo, on a recours à un parent du prévenu, dans les autres, au chef du village.

L'opération terminée, la poule est attachée par une patte à un piquet et laissée libre de ses mouvements dans un rayon déterminé, sauf chez les ressortissants du chef Kindolo où elle est ramenée au village dans un panier : elle y reste jusqu'au coucher du soleil, quel que soit son sort.

Si, en général, on fait prendre en une fois, au cochelet, le liquide nocif, ce dernier est administré goutte à goutte chez les Bakunda de Kazembe ; il est avalé en deux gorgées chez les Batemba ; quant aux sujets de Kindolo, ils s'y prennent à trois reprises différentes en ayant soin de fermer chaque fois les yeux de l'animal.

En quels termes le bourreau interpelle-t-il la bête pour l'inciter à manifester la vérité ? Avant de faire ingurgiter le poison, il prononce une formule rituelle, toujours la même dans un groupement déterminé. En voici quelques-unes :

Kindolo : « Si un tel est coupable, meurs, autrement remets-toi. »

Poyo : « Si c'est *X* qui a commis tel acte, meurs, sinon échappe au danger. »

Batamba : « Si un tel est innocent, retourne manger dans ton village. »

Kalonzo : « Si celui qui t'a donnée à nous pour servir de preuve n'est pas coupable, tu ne dois pas mourir. »

Basanga : « Si un tel est coupable, tombe, si ce n'est pas vrai, essaye de te tirer d'affaire. »

Lunda : « Si c'est *X* le coupable, meurs, dans le cas contraire, chante. »

Après avoir articulé ces paroles, on soulève légèrement le couvercle pour constater l'état de l'animal ; s'il vit, on recommence en citant un autre nom et ainsi de suite jusqu'au moment où l'oiseau décède, indiquant ainsi l'auteur de l'infraction.

Chez les natifs soumis à l'autorité du chef Kindolo, l'incantation est prononcée entre les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> déglutitions. Partout la formule est dite par la personne à qui incombe la mission de faire absorber le poison à l'oiseau (voir supra).

Lorsque l'épreuve a lieu à huis-clos, pour faire connaître la réponse de l'oracle, l'un des notables arrache les deux plus belles plumes de la poule décédée et les plante dans sa chevelure ; sans mot dire, les assistants rentrent au village : tout le monde a compris. Nous avons vu que chez les gens de Kindolo, le prévenu ne pouvait assister à l'ordalie, que celle-ci se tenait dans une clairière, que la poule était ramenée dans un ustensile fermé, lequel n'était ouvert qu'au crépuscule ; les témoins de la scène savent néanmoins ce que les esprits ont dévoilé, car ils ont attendu la fin de l'expertise avant de quitter la forêt.

Le verdict dépend donc du sort d'une poule, sauf chez les Balamba de Poyo et les Baluba de Mokabe-Kazari où l'épreuve est faite sur deux gallinacés, mais seulement quand le premier rend le poison, car s'il est certain désormais que la conscience de l'indigène soupçonné est pure, il y a cependant lieu d'être fixé quant à la classe du coupable : ce sera un esprit mécontent si le second coq vomit, un être humain, s'il meurt. D'après les dires des têtes chenues, des étrangers originaires du nord de la Rhodésie avaient réussi, pendant quelques temps, à implanter l'épreuve sur deux poulets au lieu d'un, sous prétexte qu'une contre-épreuve devait vérifier l'exactitude de la réponse du premier oracle : en cas de mort du premier oiseau, le second devait survivre donnant ainsi l'assurance que le premier avait bien dit la vérité, c'est-à-dire que l'accusé était vraiment coupable ; au cas où le premier poulet n'aurait pas succombé, le second devait mourir pour prouver qu'il y avait erreur de la part de l'accusateur. Si les deux volatiles résistaient au poison ou décédaient, c'était l'indice, dans le premier cas, d'une innocence incom-



plète, dans le second, d'une culpabilité réduite ; en d'autres termes, cela signifiait que l'innocent avait cependant certains actes à se reprocher (instigation, conseils, complicité, etc.) et que le coupable n'était pas entièrement responsable (forces occultes qui avaient agi par son intermédiaire et à son insu, etc.) ou qu'il n'avait pas opéré seul.

L'expérience est habituellement de courte durée ; dès que l'oiseau est sous l'influence du toxique, les assistants guettent soigneusement ses réactions. S'il ne paraît pas trop incommodé, reste relativement calme et finalement fiente, l'accusation est mensongère ; si, au contraire, il s'agite d'une façon inusitée, présente des symptômes convulsionnaires et enfin meurt, la culpabilité ne fait aucun doute.

Cette décision des puissances invisibles est irrévocable, sauf à Kalonzo où le prévenu peut en appeler à l'épreuve de la chasse.

Quelles sont les conséquences de l'épreuve du poison ?

- a) Dans le cas où le patient résiste au poison, c'est-à-dire réussit à s'en débarrasser par des vomissements, des selles diarrhéiques et sanguinolentes, d'abondants pissements rougeâtres, des sueurs profuses, il a partie gagnée, ce qu'il s'empresse de manifester en s'enduisant le corps de poudre blanche et en criant son innocence par l'interjection *vidie kalombo* bien connue des Européens qui ont séjourné en terre d'Afrique.

Il a beaucoup de chance d'échapper à la mort s'il prend les précautions, disent les noirs, d'illuter son corps toute une journée et d'absorber une potion purgative et exsudante.

Sa palabre devient une source de profit, en ce sens que son accusateur doit lui accorder une indemnité compensatoire pour l'opprobre auquel il l'a inconsidérément exposé ; dans les cas graves, cette allocation est très élevée, elle égale celle que la victime ou les siens auraient recueillie si le prévenu avait succombé. Si le sycophante est le féticheur, il doit, de plus, restituer le salaire déjà perçu ; la confiance s'éloignera de lui et son gagne-pain a des chances de lui échapper. Ces dénonciations calomnieuses entraînent de fréquentes dissensions dans les familles. Ainsi, une femme soupçonnée de sorcellerie reprochera à son mari, à ses parents, à ses amis, à ses voisins, d'avoir cru à une telle accusation et quittera souvent le village pour aller vivre chez un oncle ; le mari et le père devront faire d'importants cadeaux pour décider cette femme à réintégrer ses lares.

- b) Si l'individu ne rejette pas le poison, mais n'en meurt pas, l'action du toxique se manifestant uniquement par un dérangement dans les fonctions intellectuelles, le droit coutumier conclut que le prévenu joue, sans qu'il le sache, le rôle d'intermédiaire entre les forces cachées et les humains, les premières poursuivant les seconds de leur rancœur. Le poison est censé purger lentement l'organisme des médiums de ces puissances occultes. Malgré les soins dont les membres d'une famille entoureront le malade jusqu'à ce que les effets du poison aient disparu, il n'en restera pas moins sujet à suspicion, voire à répulsion. Tous les événements imprévus et malheureux que la mentalité primitive rapporte comme étant l'œuvre

de maléficiers, lui seront immanquablement attribués et il n'aura d'autres ressources, s'il ne veut pas être contraint, à chaque instant, d'avalier le breuvage empoisonné, que de quitter le village et d'essayer de s'installer incognito dans une autre agglomération, chose toujours très malaisée qui ne fera, bien souvent, que retarder sa mort de quelques mois.

- c) Un verdict nettement affirmatif n'est pas toujours le résultat de l'épreuve, il peut être la conséquence du fait que le prévenu refuse de s'y soumettre ou, au dernier moment, repousse l'écuelle fatale, faits interprétés comme des aveux.
- d) On suppose le degré de culpabilité d'un indigène par la durée de sa résistance à l'action du toxique : plus celui-ci agit promptement, plus grande est l'endosse de l'accusé. Parfois l'effet est foudroyant : le prévenu s'écroule sur le sol ou fait un saut brusque en arrière et se rompt fréquemment la nuque dans sa chute, tant celle-ci est violente. D'autres fois, l'action est plus lente mais va crescendo : le patient ressent des picotements, sa vue se trouble, il éprouve des étourdissements, lesquels le font chanceler et choir, soit face contre terre, soit sur le dos (cette dernière position étant l'indice qu'il a des complices), les membres se raidissent, l'agonie commence, provoquant chez les spectateurs une joie réelle et compréhensible s'il s'agit d'un sorcier, la cause des morts mystérieuses qui inquiétaient et angoissaient la communauté étant désormais connue et supprimée.
- e) Si, nonobstant l'apparition des signes de culpabilité, la mort tarde cependant à venir, indice donc d'une responsabilité mitigée, dans certains clans, les parents ou les amis de l'inculpé sont parfois autorisés à l'emporter pour s'efforcer de le sauver. De quelle manière ? En lui faisant absorber un vomitif ou un contre-poison, en le fouettant, en lui versant des calebasses d'eau froide sur le corps, en lui administrant des décoctions chaudes tout en le maintenant dans un endroit frais. Pour quelle raison ? Chez les Balumbu, la mort du coupable mettant définitivement fin au procès et la famille n'étant pas tenue à réparer le préjudice causé à la partie adverse, il est logique que cette dernière ait un intérêt majeur à conserver le délinquant en vie. Au pays des Balembu, si l'envoûté n'est pas encore mort et que le criminel pourrait agir en thaumaturge, le désir de sauver un être cher incline souvent les assistants à arrêter l'exécution de la sentence, grâce qui ne deviendra définitive que si le malade se rétablit complètement. Mais chez les uns comme chez les autres, le coupable qui réussit à sauver sa tête n'en est pas moins automatiquement banni à vie de la région. Partout ailleurs, les morts ne se compensant pas, rien ne sera essayé, dans le cas de sorcellerie, pour empêcher le poison d'accomplir son œuvre ; les indemnités sont à acquitter par les parents s'il s'agit d'un homme, par l'époux s'il est question d'une femme mariée ; si les débiteurs sont insolvables, les enfants ou leurs proches seront réduits à la servitude.
- f) Qu'arrive-t-il si un rescapé de cette ordalie décède quelque temps après, des suites d'une maladie ? Le droit coutumier le considère alors comme



coupable des faits qui lui furent reprochés et explique le sursis dont il a, en somme, bénéficié par l'emploi de moyens subtils ayant retardé le jugement des esprits.

g) Que devient le corps du supplicié ? En cas d'infraction non démoniaque, le criminel sera enterré et pleuré comme quiconque, mais si les noirs ont affaire à un possédé, leur fureur se donnera libre cours : chez les peuplades riveraines du Lualaba, le chef a même le droit de faire achever le moribond, sur place, sans attendre sa fin ; chez les Baluba, les assistants se jettent sur la victime et la frappent à coups de bâton, la transpercent de leurs lances, la piétinent jusqu'à ce qu'il n'en reste qu'une masse informe ; dans le sud, ils l'invectivent même après son décès. Presque partout, le sorcier est brûlé : il faut que soit anéanti l'auteur de tant de crimes. Il existe peu d'exceptions : les Banzweba le précipitent dans les gorges de Nzilo ; chez les Balamba, l'accusateur se contente d'arracher le cœur qu'il fait rôtir immédiatement, tandis que le corps est laissé en pâture aux hyènes et aux corbeaux ; les gens de Mubambi ne détruisent que la tête. Les cendres, les ongles, les dents servent souvent à la fabrication de fétiches.

h) Il ne suffit pas de supprimer les sorciers, il faut atteindre les principes malfaisants qu'ils ont en eux. Où logent-ils et en quoi consistent-ils ? Les avis sont partagés. Chez les peuplades lundaïses, pour leur livrer passage, on pratique des incisions sur tout le corps ; certains sous-clans baluba se les représentent sous la forme d'un serpent ayant élu domicile dans le ventre et qu'ils recherchent en pratiquant une véritable autopsie. Est-ce le ver solitaire ? Quelques féticheurs affirment que le pouvoir de jeter des sorts est possible grâce à l'existence d'une excroissance voisine de l'estomac : à l'effet de vérifier leur accusation et de rassurer le public, ils procèdent à l'exérèse d'une sorte de tumeur située près du colon : serait-ce l'appendice ?

D'où les indigènes tirent-ils les poisons judiciaires ?

Les poisons hématiques proviennent de végétaux cyanofères (sorgho, haricot, etc.) ; les névrotiques dérivent de plantes appartenant à la famille des *strychnos* (mançone, etc.) ; tous sont mortels, les Katangais n'employant pas de simples somnifères, stupéfiants ou délirants.

Seuls les Basanga de la Luivi se servent d'un poison animal, sorte d'éthiops pâteux et noirâtre dont les composants sont, d'une part, une assez grande quantité de fourmis noires et de chenilles rouges, broyées avec un intestin de singe mâle, une araignée venimeuse et un petit serpent vert des bananiers ; d'autre part, une poudre provenant d'un cœur desséché d'un sorcier tué l'année précédente ; le tout ayant, comme substance agglutinante, du latex d'euphorbe. Il paraîtrait qu'en ajoutant à cet amalgame des racines de cette dernière plante, on transformerait ce dangereux mélange en un inoffensif évacuatif drastique !

Les différents clans de la vallée de la Ninga, placés sous l'autorité du sous-chef Mwenda Mukose, se servent d'un apozème de racines de sorgho et de *muyeye* auquel est ajouté des rognures unguéales de l'accusé. Le sorgho

est une plante à chaume qui peut atteindre 5 m de haut et dont les graines abondantes, petites, rondes et dures donnent une farine albe ; on en fait surtout une bière épaisse et appréciée. En 1933, la récolte de cette graminée alimentaire fut d'environ 4000 tonnes dans le Territoire de Jadotville, ce qui représente approximativement 285 kg par famille. Sa toxicité est due au dédoublement d'un glucoside cyanogénétique — la dhurrine — fixé dans des cellules particulières, apparaissant dès la germination, se développant très rapidement dans la jeune plante et disparaissant ensuite progressivement ; il a été décelé spécialement dans les tiges quoique existant aussi dans les feuilles mais étant absent dans les racines ordinaires. Cette espèce d'acide prussique n'existe pas à l'état libre, mais prend naissance par l'action hydrolisante d'un excès d'eau sur le composé cyanogénique. Les moricauds n'utilisent que les repousses données par les rhizomes de la plante et qui sont plus riches en glucosides.

Quant au *muyeye*, c'est une légumineuse au tronc rougeâtre pouvant atteindre 10 m de haut et 0,50 m de diamètre, aux feuilles lisses, employées en médecine ; ses fruits — gousses de 0,15 m de long renfermant une dizaine de graines noires — sont utilisés dans la préparation d'une pâte enivrante destinée à la pêche ; le suc, extrait des racines par pilonnage, pourrait, aux dires des indigènes, tuer un chien en peu de temps. Je pense cependant que cette apocynée n'est pas vénéneuse à ce point et que ses propriétés purgatives et vomitives à la fois en font, au contraire, un alexipharmaque : une préparation, convenablement dosée, favoriserait plutôt l'évacuation de l'acide cyanhydrique du sorgho.

Les Bayeke auraient importé de l'Afrique Orientale un haricot doué de cyanogénèse ; cette graine n'était cependant pas originaire de leur pays mais était importée par des lascars, ce qui laisserait supposer qu'elle provenait de contrées situées bien au delà des mers (Indes ? Java ?) ; elle se distinguait de la fève réniforme, qui nous est familière, par son aspect globuleux et la disposition asymétrique de ses cotylédons.

L'acide prussique et ses dérivés sont des poisons violents ; la symptomatologie des empoisonnements par les composés cyanhydriques est caractérisée, paraît-il, par des douleurs céphalagiques et gravatives, une salivation abondante, un engourdissement prononcé, de la dyspnée, un refroidissement général et une terminaison convulsionnaire ; l'agonie est très courte et le sujet meurt grisâtre.

Le poison d'épreuve des Basanga est à base de *muchindi*, liane assez commune pouvant atteindre 0,10 m de diamètre, aux fleurs d'une blancheur immaculée, aux fruits céladons et ovoïdes de la grosseur d'un œuf de pigeon et recherchés par les singes ; ses feuilles sont utilisées en purée mais cette dernière étant gluante et indigeste, ne constitue qu'un légume pour les périodes de disette. Ses racines renferment de la téphrosine que les natifs obtiennent par battage et qui, versée dans de l'eau, rend celle-ci laiteuse. Il en existe plusieurs variétés qui se caractérisent surtout par les propriétés de leurs limbes : certaines sont tinctoriales, d'autres purgatives, d'autres encore mortifères pour les animaux aquatiques.



La brucine est le principe du *mululukupunga*, arbre au tronc énorme — il faut quatre hommes se donnant la main pour l'entourer — mais excessivement rare ; je n'en ai rencontré que quatre dans le Territoire (un à Kiembe, un à Mwenda Mukose, un à Pande et un en aval de Nasondoie). Ses fruits incommestibles sont ronds, lapilleux, de 2 cm environ de rayon, de couleur café au lait, d'une saveur amère ; son inflorescence corymbiforme et quaternée est blanche ; ses feuilles ressemblent à celles du manguier. L'épreuve au moyen de ce poison est en usage dans deux chefferies Balamba (Poyo et Katanga), parmi les Batemba, chez les Basanga du clan Lupundu, chez les Bena Nge, enfin dans le groupe Babangu des Baluba du nord ; les natifs de Musompo s'en servent aussi, mais mélangé, par parts égales, avec du *mwavi*.

Pour les indigènes de Katanga et de Mokabe Kazari, la façon dont les plaques corticales de l'arbre à poison se détachent, sous les coups du *moganga*, est déjà, pour les premiers, responsive de la question posée, tandis que pour les seconds, elle constitue un augure quant à la disposition des esprits. En effet, chez les Balamba, l'opérateur incise deux morceaux d'écorce d'un *mululukupunga*, chacun d'environ 1 dm<sup>2</sup> : l'un d'eux est pris sur la face exposée au couchant, l'autre sur la partie regardant le levant. Si tous deux tombent le liber au-dessus, le prévenu est innocent ; la culpabilité ne fait aucun doute s'ils présentent l'autre face ; s'ils arrivent au sol l'un montrant le tissu épidermique, l'autre l'enveloppe intérieure, le coupable est un membre de la famille de l'accusé. L'ingestion du poison confirmera ces réponses des esprits ; pour découvrir le membre de la famille, on procédera, avec la première portion, par élimination, sur une poule, la seconde fraction, partie blanchâtre, étant destinée à corroborer l'innocence du noir primitivement soupçonné. Remarquons que, pour préparer la boisson d'épreuve, le *nganga* utilise dans chaque cas — innocence ou culpabilité — l'intégralité du morceau d'écorce et non la partie intérieure ou extérieure seulement. Par contre, chez les Babangu, le fait, pour l'écorce, de choir la partie sombre au-dessus, indique que les esprits sont mal disposés et qu'il y a lieu de remettre l'expérience jusqu'au jour où le quartier, en tombant, présentera à la vue la partie voisine de l'aubier. Le préparateur bat fortement l'écorce, la transformant ainsi en une matière aqueuse qui, séchée au soleil, devient une poudre brunâtre. Cette substance farinacée est aussi employée comme préservatif contre les incursions des serpents : les indigènes en entourent leur hutte et les reptiles, qui traversent cette zone empoisonnée, meurent infailliblement quelques instants après.

Le strychnisme est produit par l'ingestion de *mwavi*, essence très rare dans le sud de la Colonie, sans compter que nombre de ces arbres périclissent d'avoir été écorcés ; il n'en existerait plus que quelques spécimens, notamment un à Mwilu, un à Negleka et un à Mututubanya. Vraisemblablement, le red water tree de Rhodésie, le mançone de l'Angola, le *nkasa* du Haut-Congo, l'*ecoumingo* des Seychelles, désignent le même végétal. La variété katangaise est caractérisée par un tronc droit pouvant atteindre jusqu'à 40 m de hauteur et mesurer, à sa base, au delà de 6 m de circonférence ; il parvient à un âge très avancé ; son enveloppe vineuse, épaisse, lisse, cassante, offre,

par endroits, des crevasses assez profondes ; son branchage ressemble à celui du chêne ; ses fruits, constitués par des gousses très aplaties, atteignent leur maturité au milieu de la saison sèche ; ses fleurs, petites, sont des grappillons dégageant une odeur qui indispose ; ses feuilles, nombreuses, grandes, coriaces, sont d'un vert sombre. Le poison que l'on en extrait est l'érythrophléine : il agit sur le cœur dont il détermine l'arrêt par systole. Les indices de l'intoxication par cet alcaloïde seraient : sueur abondante conjointement à un refroidissement général, bouche bée, langue tumescence, yeux démesurément ouverts, tétanie, fin brusque coïncidant avec un saut en arrière et survenant au bout de très peu de temps, raideur immédiate du cadavre. La majeure partie des indigènes n'utilise que l'écorce dans la préparation du poison ; seuls les Bakunda de Kazembe, les Balaba, les Balamba, se servent des feuilles. L'écorce est découpée en forme de plaquettes de 25 cm<sup>2</sup> environ ; elle se vendait très cher ; le chef Mupanda, propriétaire d'un *mwavi* qui existait près des Gorges de Nzilo, en troquait une contre un fusil à silex. Partout, la préparation est extemporanée : chez les premiers Balaba, l'accusé mangeait, en forêt, l'écorce telle quelle ; les Bena Nge font préalablement macérer le morceau dans de l'eau ; les autres groupements le réduisent en petits fragments qu'ils laissent tomber, un à un, s'il s'agit d'une personne, dans un récipient d'eau froide — d'eau tiède à Kindolo — ; si l'expérience a lieu sur un animal, ces débris sont répandus sur une feuille de bananier que l'on renverse ensuite, d'un seul coup, dans le liquide. Au contraire, l'eau est versée sur le poison lorsque l'épreuve a pour but de rechercher l'auteur d'un vol. Les gens de Kalasa et les Balembu en font d'abord une poudre, les premiers en enlevant par grattage le liber qu'ils mettent sécher au soleil pendant que le *nganga* va, à la rivière, chercher un crabe ; les seconds, par pilonnage dans un tronc d'arbre évidé fourni par un parent du préjudicié. Ceux qui emploient la verdure broient celle-ci dans un mortier, sauf les Balamba qui l'écrasent sur une pierre et l'enferment ensuite dans une feuille infundibuliforme ; ils en font ensuite une dissolution froide qui donne une liqueur rougeâtre, très amère ; ils utilisent à cet effet un *lumvu*, écuelle en bois de 10 cm environ de diamètre, en forme de calotte incurvée (Basanga de Kashike) ou bien un têt de casserole servant à la fabrication des boissons fermentées et appartenant au *nganga* (Balamba de Poyo) ; d'autres fois, ils se servent d'un trou en terre dont le fond a été tapissé d'une feuille de bananier assouplie par le feu (Bena Nge). Cette mixture est habituellement avalée telle quelle, mais, dans certaines régions, on y ajoute, parfois, un peu de sang prélevé sur le front de l'accusé ou du fiel d'un bouc noir ou bien une cervelle de crapaud ou encore quelques brindilles du chaume de l'ajoupa de l'accusateur.

Qui mêle ces substances ? Le devin, s'il préside à la cérémonie ; sinon, le notable du village chez les Balamba de Tenke et de Katanga, la femme du féticheur chez les Basanga, un préparateur officiel, le *kibala*, chez Kindolo ; ailleurs, le patient lui-même. Généralement, le doigt remplit l'office de mélangeur, rarement l'on se sert d'une tige ou d'une palette.

Les Bayanga de Nguba ajoutent au *mwavi* du *mulumbwelumbwe* ; ce



dernier est une essence arénicole assez commune, pouvant atteindre 5 m de haut et dont les branches se gauchissent dans les espèces voisines ; ses feuilles, à la nervation pennée et disposées de chaque côté de la tige, en face les unes des autres, sont ovales, grandes, luisantes, de couleur vert foncé ; les fleurs ne sont pas apparentes ; les fruits sont mous, allongés, et contiennent un petit noyau. Le noir utilise la racine, qu'il incise pour en recueillir la sève, laquelle est mélangée à un macératé de raclures radicales de *mwavi*. Le *mulumbwelumbwe* agirait par la brucine qu'il contiendrait en assez grande quantité ; ce poison aurait une action sur les nerfs moteurs. Les phénomènes qui révéleraient l'intoxication par cet alcali seraient : sensation de suffocation, contraction des membres, spasme des mâchoires, opisthomos. Le meilleur antidote serait l'acide tannique qui existe dans maintes plantes tropicales.

### Section III : L'épreuve de la vue.

L'épreuve de la vue *mwavi ya diso* constitue une variété de l'ordalie par le poison ; le féticheur seul y préside.

Elle est fondée sur la croyance que les esprits aveuglent, momentanément ou à jamais, ceux qui blasphèment ; elle se pratique selon deux modes principaux :

- soumettre l'un des yeux de l'indigène soupçonné à l'action d'une substance corrosive (Bayeke), ou
- introduire dans la pupille droite de l'homme ou dans la prunelle gauche de la femme, un corps étranger susceptible de l'enflammer, voire même de causer la perte de cet organe.

Le caustique est obtenu en pressant l'écorce rapée du *lukundu* ou en extrayant la sève de l'euphorbe ; il est administré, soit par instillation du collyre au moyen d'une feuille roulée en cornet, le patient assis, la tête renversée en arrière, l'œil grand ouvert et les gouttes étant déposées dans l'angle interne des paupières ; soit par application d'un emplâtre, maintenu par un bandeau et laissé en place pendant plusieurs jours.

Le *lukundu* est une essence de la famille des acacias dont le liquide nourricier rubéfie la peau ; l'euphorbe est une plante cactiforme : son suc abondant, laiteux, âcre, mucilagineux, extrait par incision, est doué de propriétés vésicantes ; les indigènes l'emploient du reste comme caustique pour la destruction des verrues et assurent qu'introduit par la voie buccale, il peut amener la mort.

Si l'accusé est coupable, il devient borgne ; s'il n'est que complice ou médium, l'œil rougit et gonfle ; si le versement goutte à goutte ou le topique étendu sur le morceau de linge, selon le cas, ne produit qu'une simple démangeaison, le sujet n'a rien à se reprocher.

Les Baluba de la Lufupa placent, sous la paupière supérieure, un petit éclat de bois ou de fer, après quoi, par intervalles, ils appuient fortement sur l'œil ; si l'indigène est responsable de la faute dont il est inculpé, le corps étranger ne sera pas délogé et provoquera l'inflammation des tissus de la

cavité orbitaire, laquelle entraînera, finalement, la perte de la vue ; par contre, si le brin ligneux ou de métal est expulsé, l'innocence est proclamée.

En règle générale, cette épreuve était plutôt réservée aux femmes, c'est ce qui explique qu'on rencontre beaucoup plus de ces dernières que d'hommes ayant perdu un œil. Une enquête à laquelle j'ai procédé a prouvé qu'il y avait, en effet, un tiers de plus de femmes que d'hommes ne voyant plus que d'un œil et dont l'origine de cette infirmité était due à cette épreuve judiciaire. Il est évident que les femmes de cette catégorie étaient beaucoup moins appréciées que les autres et que les parents ne pouvaient prétendre qu'à de faibles dots.

Chez les Baluba de Mokabe Kazari, le *nganga* laisse tomber, à plusieurs reprises, sur la prunelle du patient, dont la tête repose sur son giron, un anneau en fil de fer, de 3 cm environ de circonférence, préalablement enduit d'une poudre inflammatoire de sa composition. Si un larmolement abondant s'ensuit, l'individu n'est que complice ; si la sclérotique rougit, si l'organe se tuméfie, il est le véritable auteur du méfait ; par contre, si l'œil, après s'être inévitablement mouillé, redevient rapidement normal, l'innocence est prouvée.

## Chapitre VII : Méthodes inductives.

### Section I : Zoomancie.

#### § 1 : Terricolemancie.

Ce moyen d'investigation, en usage dans tout le Territoire, hormis chez les Bayanga, Bapundwe, Baluba, Bakaonde, Bena Gonyi, Bayeke et Bena Nge, est désigné par un vocable rappelant :

- soit l'animal mis à contribution (*zakaiunga* = fourmis ; *munyangu* = autre espèce d'hyménoptères ; *pagna* = rat)  
ou le nom vernaculaire de son nid (*dikoko*, en kisanga ; *difwesa* en kibemba ; = termitière),
- soit les matières employées (*mufumbe*, *muvyo*, *mulwala*, *mutombetombe*, *muneku*, *ndale* = noms de différentes essences forestières)  
ou le contenant de celles-ci (*pembe ya swala* = corne d'antilope-cheval noire femelle)  
ou encore leur couleur (*kula na pemba* = rouge et blanc).

Le tableau ci-dessous indique les diverses méthodes utilisées, leur répartition parmi les différentes populations, les noms sous lesquels elles sont généralement connues dans chacun des groupements.

La réponse est donnée par :

#### 1. La couleur de l'objet rejeté par les insectes :

*Banzakaiunga* (espèce de fourmis brunes) chez les Babangu, Balembu (villages Mwepo et Mutebi), Balebi, Basele, Bayongolo, Baluena, Bena Mumba de Shamalenge, Balonga, Lunda de Mushima (village Kafumbo).



*Banyangu* (espèce de fourmis noires) chez les Basanga de Pande (villages Pandemuba et Shamwange) et de Dikonzo, Balamba de Kisunka, Bakunda de Pande.

*Kula na pemba* (rouge et blanc) chez les Basa, Batembuzi de Mwenda Mukose.

2. La manière dont les fourmis blanches réparent les dégâts occasionnés à leur termitière :

*Dikoko* ou *Makoko* (termitière) chez les Basa, Batembuzi de Mwenda Mukose, Balembo (village de Kalunga), Balebi, Bayongolo, Basele, Balamba, Bena Mitumba, Bakunda de Kazembe, Baushi de Mushima, Balaba de Dikonzo. (N.-B. — Les Bayeke de Nguba l'ont adoptée.)

*Difwesa* ou *mafwasa* (termitière) chez les Basanga de Pande, Bandembo, Balebi de Ntobo, Lunda de Komeshya, Batemba (villages de Kalonga, Mululu et Kibeleka).

3. La façon dont les animaux se comportent à l'égard de la nourriture mise à leur disposition :

*Pagna* (rat) chez les Babinga, Bakinga, Bayobia.

*Pembe ya swala* (corne d'antilope-cheval noire femelle) chez les Balembo (village Mwepo Sanje)

Essences diverses :

*Mufumbe* chez les Balembo (village Kazembe) ; *muvyo* chez les Lunda de Mushima ; *mutombetombe* chez les Basanga de Dikonzo ; *mulwala* chez les Balaba de Dikonzo ; *muneku* chez les Balaba de Komeshya, Bena Mitumba (ceux-ci disent aussi souvent simplement *mabula* = feuille, étant sous-entendu qu'il s'agit de celle du *muneku*) ; *ndale* chez les Lunda de Komeshya, Batemba (villages de Kiembe et de Makaka), Balamba de Katanga. — N.-B. Les Batemba disent aussi *ikiipa ya ndale* (*ikiipa* signifiant preuve en dialecte local).

Cette ordalie repose sur la croyance qu'ont les peuples de culture exotique que les animaux vivant ou s'abritant dans le sol sont doués — vu leur proximité de ces sources de révélation que sont les émanations fatidiques qui rayonnent des entrailles de la terre — du pouvoir de connaître ce qui est caché aux yeux des humains.

Quel que soit le moyen utilisé, il est toujours itératif, attendu que les indigènes procèdent par acheminement et éliminations successives ; quand le coupable est découvert, une première épreuve confirmatoire a lieu en présence du chef ; une seconde devant le prévenu.

A l'exception de l'épreuve par les rats, toutes les autres sont faites par le féticheur.

Les matières colorées employées par les Balembo de Mwepo sont deux perles — une rouge et une blanche — ; partout ailleurs ce sont un fragment de *nkula* et un morceau de *pemba*.

Le *nkula* — du moins celui dont on se sert dans cette ordalie — provient d'une ocre rouge à base de peroxyde de fer ; le *pemba* est une terre kaolinique que l'on trouve, généralement, le long des rivières.

Le blanc, comme dans la plupart des liturgies, est l'emblème de la pureté ; le rouge, représentant pour l'indigène du sang coagulé, est le symbole de la vie, de la force et partant de la méchanceté et de l'impudicité.

Pour fournir des réponses exactes, les matières utilisées doivent être préalablement imprégnées de la salive de l'opérateur ; dans la dernière épreuve confirmatoire, elle sera remplacée par les produits de la sécrétion buccale de l'accusé ; les Balembu ont recours, au lieu de l'insalivation, à la sputation : celle-ci précède le dépôt des perles dans la fourmilière et n'a lieu qu'après l'effet produit par un masticatoire constitué par des feuilles de *mukonakona*, gros arbre aux feuilles trinervées, cordiformes, légèrement dentées, aux baies brunes, sombres et comestibles, de la grosseur d'un œuf de pigeon ; les fleurs rappellent la teinte de la giroflée, les tiges sont armées d'une spinule à la naissance de chaque pétiole <sup>41</sup>.

L'épreuve consiste à jeter, au crépuscule, dans l'entrée cratériforme d'un nid de fourmis, les matières dont il vient d'être question et d'inviter les insectes à dévoiler la vérité ; le lendemain matin, selon que le « rouge » ou le « blanc » aura été rejeté, on conclura à la culpabilité ou à l'innocence du prévenu.

Si rien n'est expulsé de la fourmilière, c'est l'indice que les hyménoptères ne sont pas en état, par suite de troubles dans l'organisation de leur société, de rendre un jugement. Par contre, si les deux couleurs sont évacuées, les soupçons ne doivent pas se porter sur un être vivant, mais sur un esprit mécontent.

Les fourmis divinatoires sont de deux espèces : les *banzakalunga* et les *banyangu*.

Les premières, appelées en kiluba *manyewe*, sont des insectes noirs de 1 cm de long environ, se nourrissant surtout de termites et présentant cette particularité que leur queue est armée d'un dard.

Les *banyangu* sont brunes, inoffensives, habitent des nids simplement minés dans le sol.

Partout, la fonction principale des ouvrières est d'entretenir la fourmilière en bon état de propreté et d'en éliminer tous les corps étrangers.

Si les indigènes admettent que les résultats des expériences, basées sur la couleur rejetée par les fourmis, ne sont pas irréfragables, par contre, les réponses fournies par la manière dont les termites réparent les dégâts occasionnés, intentionnellement, par l'homme, à leurs demeures, ont un caractère absolu. Cette dernière épreuve est spécialement réservée aux pourchas du complice dans les cas d'adultère, suite à des conjonctures fondées sur des apparences (femme recevant des présents ou faisant des cadeaux, épouse s'attardant à la rivière ou aux champs, etc.).

Dans cette ordalie, il s'agit, pour le devin, d'aller seul, sectionner une termitière et de faire constater si ses habitants auront procédé, après un certain temps, à la conglutination des deux parties.

---

<sup>41</sup> Cette essence est l'indice, pour les indigènes en quête de nouveaux terrains de culture, de sols particulièrement fertiles.



Cette opération est pratiquée sur une de ces petites termitières ardoisées ou brunes, en forme de pain de sucre, d'environ 0,50 m de haut sur quelques centimètres de diamètre, comme il en existe, abondamment, dans certaines plaines dénudées et qui donnent au paysage un aspect étrange.

Au coucher du soleil, le *nganga* coupe en deux un de ces nids, au moyen d'une hachette ; ramasse de la main gauche la partie supérieure ; mâche, ensuite, pendant quelque temps, des feuilles de *ndale* ; s'accroupetonne, crache copieusement sur les deux sections constituées par une masse alvéolaire de cellules et de galeries, les replace, enfin, exactement, l'une sur l'autre. Notons que, chez les Bakunda de Kazembe, le féticheur ne tranche pas la termitière avec un instrument, mais la culbute d'un coup de pied. D'autre part, chez les Batemba, le médicament mastiqué, pour exciter l'excrétion salivaire, n'est pas du *ndale*, mais du *mufufya*.

Le lendemain matin — exceptionnellement, quelques heures plus tard chez les Bakunda — l'expérimentateur reviendra, en compagnie de quelques témoins, constater si les fourmis blanches ont ressoudé les portions brisées du monticule : si l'homme peut enlever, à la main, la partie supérieure, l'individu soupçonné est coupable ; dans le cas contraire, les suspicions sont sans fondement.

Les feuilles de *ndale* et de *mufufya* sont, toutes deux, des sialagogues.

Le *ndale* est un arbre qui, en terrain sablonneux, pousse vigoureusement, atteignant souvent 15 m de haut, tandis que, dans un sol argilifère, il croît lentement, reste mince et court ; ses principales caractéristiques sont : tronc conique à écorce noirâtre et subéreuse, feuilles alternées, ovales, tomenteuses, aux nervures en barbe de plumes ; fleurs blanches, odoriférantes, en racèmes clairsemés ; fruits cylindriques de 20 cm de long sur 1 cm de large, renfermant des graines noires au milieu d'une masse gommeuse.

Le *mufufya* est une essence de petite taille, au tronc de 50 cm de diamètre, à la ramure horizontale ; ses feuilles ovales, de 15 cm de long, sont d'un vert foncé et ont une nervation pennée, quinaire et très en relief ; ses fleurs sont roses et ses fruits sont de petites baies noires de 5 mm de diamètre.

Peut-on espérer que les termites restaureront leur nid ?

L'étude de la vie des fourmis blanches nous apprend que, très souvent, les réparations des brèches faites à leur demeure sont immédiatement entamées par celles de ces bestioles spécialement chargées de ces travaux : elles accourent, en masse, dès que la profanation de la construction a cessé. Les indigènes prétendent qu'une ouverture de 1 dm<sup>2</sup> est obturée en moins d'une heure, et ce résultat est obtenu malgré la phobie, bien connue, des termites pour la lumière. Combien leur tâche n'est-elle pas facilitée lorsqu'ils n'ont pas à craindre ni à éviter la clarté du jour ? En somme, il ne s'agit, ici, que de cimenter, dans l'obscurité, des lézardes situées toutes sur le même plan horizontal. Comment procèdent-ils pour mastiquer ces fissures ? Ils les ferment, au moyen d'un mortier organique fait de grains de terre amollis par des sécrétions salivaires ou des fluides proctodéaux.

Lorsque le peuple souriquois constitue le « jury », on dispose, à proximité de sa retraite, deux brins de paille, en spécifiant, à haute voix, que la question

posée vise tel individu en particulier. Si, le lendemain matin, les fétus ont disparu, la réponse est affirmative ; s'ils sont toujours en place, elle est négative ; si l'un d'eux seulement a été mangé ou tous les deux partiellement rongés, c'est que le prévenu n'a pas agi seul ou qu'il a été poussé par une force mystérieuse à laquelle il n'a pu se soustraire.

Est-il toujours possible d'avoir immédiatement des rats à sa disposition pour tenter une expérience de ce genre ? Oui, car ces rongeurs pullulent dans tous les villages, et ce à tel point que, en 1913 déjà, une circulaire du Gouverneur général prescrivait à tout le personnel de s'intéresser à la destruction de ces petits mammifères et à la propagation des chats. Or, en 1934, vingt ans après, j'ai compté, dans tout le Territoire, 39 chats seulement pour une population autochtone de 47 500 habitants !

Les caractéristiques des essences employées pour appâter les fourmis blanches sont les suivantes :

- mufumbe* : gros arbre trapu, à ramure horizontale, aux fruits cylindriques de 25 cm de long sur 3 cm de large, de couleur rouille (ils servent à enlever l'âcreté de certains rutabagas) ; feuilles elliptiques de 25 cm<sup>2</sup> environ à nervures parallèles.
- muwyo* : arbre très branchu croissant uniquement sur les termitières et servant d'allume-feu.

De ces végétaux, le féticheur utilise principalement les feuilles,

- sans choix déterminé, chez les Bena Mitumba, les Balaba de Dikonzo et de Komeshya, les Basanga de Dikonzo ;
- jeunes, encore légèrement enroulées sur elles-mêmes, chez les Balembu ;
- préalablement mâchées et présentées sous forme de gobbe chez les Batemba, les Lunda de Komeshya et les Balamba de Katanga.

Ces feuilles doivent être au nombre de quatre chez les Balembu et les Basanga, de deux seulement chez les Balaba ; notons que chez les premiers elles doivent être partiellement superposées deux à deux, les pétioles dirigés vers l'extérieur et attachés au moyen d'un bâtonnet faisant office d'épingle.

Seuls les Lunda de Mushima se servent de la tige sur laquelle cependant le féticheur crachera après avoir mastiqué quelques feuilles de *mubanga*. Chez eux, également, il appartient à l'accusateur d'aller couper une branche de *muwyo*, de 1,50 m environ, de la faire sécher, de l'écorcer — elle est alors très blanche — et de la remettre ainsi au *moganga* qui viendra la chercher chez lui ; il l'éboutera et c'est le petit morceau qui sera employé.

Dans cette épreuve judiciaire, la termitière expérimentale doit avoir la forme d'un tumulus surmonté d'une partie mince et conique dans laquelle les insectes se tiennent de préférence. Tôt le matin — exceptionnellement au crépuscule chez les Balembu — le *nganga* escalade, en compagnie de deux témoins de la famille du plaignant, un de ces nids, y creuse, avec une lame de hachette emmanchée sur une hampe de lance, un trou de la dimension du bras jusqu'au moment où il rencontre les termites ; il y déposera ensuite, tout en interpellant les bestioles, à l'accoutumée, les parties végétales



citées plus haut et bouchera l'ouverture, grosso modo, avec les déblais. Chez les Lunda de Mushima, on laissera ce soin aux lucifuges habitants du logis qui s'empresseront de se mettre à l'abri de la lumière.

Comment vont répondre ces « vers rongeurs » ?

S'ils laissent les ingrédients intacts, le prévenu est innocent ; s'ils les mangent, il est coupable ; s'ils les cachent, l'acte litigieux est attribué à un esprit ; s'ils les mangent partiellement, il y a des complices ; s'ils les masquent en partie, c'est un esprit qui a armé la main du coupable. Dans les cas où les termites recouvraient les ingrédients, la manière dont les petits tubes d'argile étaient disposés (dessins, orientation, etc.) sur et autour de ceux-ci, était interprétée par des géomanciens, mais je n'ai pu obtenir, même des plus anciens, des indications sérieuses à ce sujet.

Pourquoi les fourmis blanches s'intéressent-elles toujours, immédiatement, aux aliments végétaux déposés dans leur nid ? Parce qu'elles sont douées d'un appétit insatiable et que, faisant des plantes leur nourriture principale, elles dévorent à peu près toutes les substances de ce genre qu'elles rencontrent. Quoique polyphages et peu difficiles quant au choix de leurs vivres, qu'elles avalent gloutonnement, chaque espèce a pourtant ses préférences pour l'une ou l'autre plante, choix qui peut varier suivant l'époque de l'année et la nature du terrain environnant la termitière. Le sorcier, dont l'œil exercé sait, d'après l'architecture de l'édifice, repérer l'espèce de termite à laquelle il va s'adresser, en connaît ainsi les mœurs et les goûts du moment ; il pourra, dès lors, manœuvrer de telle manière que les gobets, que sont tous les indigènes, n'y verront que du feu.

La dernière méthode — usitée uniquement au village de Mwepo Sanje — l'épreuve de la corne, consiste, pour le féticheur, à déposer, au soleil levant, dans le tunnel cavé dans une haute termitière, une corne d'antilope *swala*, la pointe en avant, remplie de grabeaux ayant pour excipient un mélange de fiente de lion, de sang de caméléon et de tissu pulmonaire d'hyène. Si, au crépuscule, on constate que les insectes ont bouché l'orifice de la corne, le prévenu est coupable. Des modalités d'interprétation, semblables à celles qui sont envisagées ci-dessus, existent également pour cette épreuve. *Swala* est le nom donné par les natifs du Territoire à la femelle de l'antilope-cheval, animal de grande taille, à la robe rougeâtre, à la crinière noire, à la face striée de blanc, aux cornes longues, annelées, courbées assez fortement vers l'arrière.

Notons que ces méthodes d'investigation ne peuvent donner des résultats véridiques que pour autant que celui qui fait la consultation ait observé, depuis la veille, les prescriptions rituelles consistant dans l'interdiction des rapports sexuels et dans la défense de manger de la venaison. Toutefois, en cas d'extrême urgence, il fut permis, dans certains groupements et probablement sous l'influence de coutumes importées, d'éluder ces règles en confiant à un garçon impubère la mise en place des objets récoltés en vue de l'épreuve, les autres préparatifs étant effectués par celui qui cherche les renseignements ; ce dernier les obtiendra seul, sans la présence de l'enfant qui l'avait assisté. Aujourd'hui, cette transgression n'est plus tolérée.

## § 2 : Captiaremancie.

L'épreuve de la chasse est connue, soit par le nom des armes dont il est fait usage, soit par la dénomination des ruses employées, ou encore par l'indication des animaux utilisés comme auxiliaires ou comme sujets.

Le tableau ci-dessous récapitule et précise ces dénominations (v. = village).

## a) D'après les armes :

Arcs et flèches	Fusils	Lances
<i>bunduki ya misali</i> ou <i>buta ya misali</i> ou <i>misali</i>	<i>bunduki ya baruti</i> ou <i>buta ya baruti</i>	<i>mukuki</i>
Basa Batembuzi de Mukose et Kazembe Bayanga de Nguba Balembu Bapundwe Bayobia } de Ntobo Balebi } Lunda de Kazembe (sauf v. chef) Komeshya (v. Kaz Lukwesa) Mushima (v. Kiembe et Kitobo) Balaba de Mushima de Kazembe (v. Mwanza-Minda et Lubango)	Bena Gonyi Batembuzi de Shamalenge Bakunda de Pande Bena Mitumba (v. Mwilu, Lubondo, Tengabantu, Kiabuimbi, Mpala) Lunda de Komeshya (v. Komeshya, Kyala, Lupasa, Bauza de Mwilu) de Mushima (chef) de Shamalenge de Kazembe (chef) de Kindolo Balaba de Komeshya (v. Nzashi) de Kazembe (v. Kineka, Wazima, Wasela) de Dikonzo (v. Dikonzo, Lubondo, Konji, Watambula, Wakinga, Ki- sumpa, Kiabukamba, Inabanza) Basanga de Pande de Mwilu Bena Nge de Kanyanina	Balembu

## b) D'après les animaux :

Auxiliaires		Sujets
Chien, <i>imbwa</i>	Fauves, <i>Masanswa</i> <i>Mulokweta</i> en kiluba	
Babangu (sauf Tenga Bwana) Bapundwe de Ntobo	Balamba de Shamalenge Lunda de Shamalenge (v. Mupeshya)	Gens de Tenga Bwana



## c) D'après les ruses :

Filets		Lacs	Trappes		
<i>makila</i>	<i>bukonde</i>	<i>muteko</i> ou <i>kindiba</i>	<i>zimu</i>	<i>bwina</i>	<i>fimbo</i>
Bakinga } Bayongolo } de Nguba Basele }	Bapundwe de Ntobo Bayobia de Ntobo et de Dikonzo	<i>kindiba</i> : Balebi de	Balebi de	Lunda de	Balembu de
Balaba de Kazembe (v. Vuelebyela)	Balebi de Nguba et de Ntobo	Ntobo et	Ntobo et Nguba	Mushima (v. Ki- sanga)	Mwana Sange et
Batembuzi de Kazembe	Balaba de Kazembe (v. Lubondo)	Nguba ; <i>Muteko</i> :		Kaonde de	Lunda de
Baluba de Komeshya	Balaba de Dikonzo	Bayanga		Shama- lenge	Mushima
Lunda de Komeshya (v. Kyala)	(v. Dikonzo, Lubon- do, Konji, etc.)	de Nguba			(v. Ki- tobo)
Bena Mitumba (v. Mwilu)	Balaba de Komeshya (v. Sokele)				
Bauza (Basanga et Lunda de Mwilu)	Baushi de Komeshya et Mushima Lunda de Komeshya (chef et Kanyembo) Bena Mitumba (v. Swana Sungu Lu- bondo, Kyabuimbi Mpala, Kimbakene) Basanga de Pande (v. Musese)				

La lecture de ce tableau fait ressortir que :

- 1<sup>o</sup> Ce test était très répandu, attendu qu'il n'était ignoré que des Balamba et des Bayeke, les autres groupements qui n'en faisaient pas usage étant des clans insignifiants (Bakinga et Bakunda) ou des tribus dont les représentants, dans le Territoire, étaient peu nombreux (Bakaonde et Batemba).
- 2<sup>o</sup> Dans les clans résultant d'une ségrégation, cette coutume ancestrale était souvent perdue de vue, comme chez les Bayanga émigrés à Komeshya, les Basanga établis à Dikonzo, les Bapundwe de la Ngule longtemps rattachés à Kazembe ; tandis que dans des villages liminaires d'un groupe qui l'ignorait, elle était quelquefois empruntée aux voisins médiats, ainsi les Balamba de Shamalenge l'acceptèrent des Lunda, les Bakunda de Pande l'adoptèrent des Basanga, les Bakaonde de Shamalenge l'agrèrent des Lunda.
- 3<sup>o</sup> Dans certains groupes, les natifs avaient le choix entre plusieurs méthodes : ainsi, dans la sous-chefferie de Ntobo, les Bapundwe et les Bayobia pouvaient porter leur préférence sur la flèche, le filet ou le chien ; autre part, les procédés variaient selon le but poursuivi ; par exemple, les Balebi de Nguba employaient, entre eux, dans une épreuve préliminaire, la trappe,

mais utilisaient, en présence du chef, dans l'épreuve confirmatoire, le filet ; de même, chez les Balembu, la chasse au moyen de la lance servait uniquement à déterminer s'il y avait envoûtement, celle au moyen de la flèche, à préciser, par éliminations successives, l'individu coupable, celle au moyen du piège, à dépister les voleurs et les personnes adultères.

La dénomination vernaculaire manque parfois de précision ou prête à confusion. Ainsi, la preuve du rat s'appelle *pagna* = rat, chez les gens de Tenga Bwana, mais elle porte le nom de *kindiba* = piège, chez les Balebi et est dénommée *muteko* = lacs, chez les Bayanga de Nguba. L'épreuve par la chasse au phacochère est désignée à Kiamakosa par le nom de l'animal qui aide le chasseur, le vautre (*imbwa*), tandis que dans la chasse au filet, dans laquelle cet animal joue un rôle tout aussi important, elle porte le nom de l'engin utilisé, etc.

La diversité des procédés ne se manifeste pas seulement d'une tribu à l'autre, mais au sein même d'une tribu, voire d'un clan ou d'un sous-clan.

Si, dans certains groupements, les vieilles traditions sont parfois rem placées, malgré la réprobation des notables, par des coutumes importées, dans d'autres, elles sont conservées intactes. Ces contradictions ne sont pas uniquement dues au degré d'attachement des peuples à leurs usages, mais aussi aux conditions économiques.

La chasse à l'aide d'armes à feu se fait dans les régions riches, surtout dans les villages ayant à leur tête des chefs opulents. Les armes portatives de main (lance) ou de jet (arc) sont utilisées dans les pays pauvres. La chasse aux filets se pratique dans les contrées très giboyeuses ainsi que dans les endroits où l'on fabrique ces tissus à claires-voies.

Généralement l'expertise cynégétique n'était soumise à aucune condition ni de lieu ni de temps ; elle se pratiquait sur n'importe quel animal. Il y avait cependant quelques exceptions : chez les Batembuzi, elle avait lieu un an après le décès ; chez les Bakinga, le lendemain de la mise en terre et aux abords du village ; chez les Babangu, quelques temps après la mort ; chez les natifs de Tenga Bantu, nuitamment, dans la maison d'un parent du malade ; chez les Babangu encore, l'animal ne devait pas être spécifié, sauf à Kiamakosa où il devait être un phacochère (*lupenge*) et à Tenga Bantu, un rat ; chez les Balebi et Bayanga de Nguba, lorsque l'épreuve avait lieu au moyen de lacs, un rat devait y être pris.

L'épreuve de la chasse était basée sur la croyance que, grâce à leurs pouvoirs surnaturels et aux confidences qu'ils recevaient des esprits, les animaux étaient à même de donner la réponse adéquate à ce qu'on leur demandait et ce, d'après la différence physique et constitutive de la bête capturée : un mâle entraînait un arrêt flétrissant, une femelle indiquait une réputation sans souillure.

Aux yeux des natifs, l'animal mamelé symbolise la douceur et la pureté, tandis que le sexe masculin représente la virilité, la méchanceté, extériorisées du reste, très souvent, par des cornes ou des défenses.

Chez les antilopes — qui constituent la partie la plus abondante du gibier katangais — à l'exception des espèces chevaline et bubale, dans les-



quelles les deux sexes sont également armés d'appendices frontaux, seuls les mâles portent des cornes ; mais chez l'élan comme chez l'antilope-cheval les prolongements de l'os coronal des femelles sont plus grêles que ceux de leurs compagnons.

Plus le mâle est grand ou redoutable, plus l'accusation est grave.

Le but de cette épreuve était de rechercher, en cas de maladie ou de décès, l'auteur du maléfice, une cause naturelle étant très peu probable. Dans quelques groupements, cette expérience constituait une épreuve confirmatoire lorsque l'accusé contestait

- la réponse obtenue par une autre épreuve (épreuve du poison sur un poulet chez les ressortissants de Kalonzo, épreuve du *zenze* chez les Lunda de Kazembe) ;
- la dénonciation d'un devin qui avait désigné l'envoûteur d'un malade (Basa, Lunda de Kindolo) ou d'un défunt (Babangu) ; ces derniers ne consultaient les exploiters de la crédulité publique qu'après un décès.

L'individu soupçonné n'était averti ni de la dénonciation du *nganga* ni de l'épreuve confirmatoire, car, si celle-ci était en sa faveur, il pouvait attaquer ses calomniateurs en justice — pas le devin, lequel était toujours irresponsable — et réclamer des dommages-intérêts ; évidemment, si l'on tuait une femelle, la réputation du devin était une cacade pour le cercle restreint des gens avertis, mais ce personnage n'avait rien à craindre, tant il était redouté.

Chez les Batembuzi, la captiaremancie n'était employée que pour rechercher le coupable de la mort d'une accouchée, accident appelé *tungamwele* ; les indigènes croyaient, en effet, que la mort d'une femme accouchée était uniquement causée par l'adultère du mari pendant la grossesse de son épouse, tandis que le décès pendant ou après la délivrance était provoqué par une violation de la foi conjugale de la femme pendant qu'elle portait l'enfant dans son sein.

Dans la très grande majorité des cas, la prise d'un animal mâle suffisait pour établir la culpabilité ; toutefois, chez les Basa et Batembuzi il en fallait deux et, chez les Bakinga, Babangu, gens de Mwanza Minda et de Wazima, une troisième bête devait être tuée en compagnie de l'accusé, lequel n'était mis au courant de l'inculpation qu'après l'abattage du second mâle ; chez les derniers, la troisième victime devait être tirée par le *nganga*.

Si l'animal blessé au piège réussissait à s'enfuir, sans qu'on puisse le retrouver, la preuve était insuffisante ; s'il s'agissait d'une bête dagorne ou aux yeux vairons, l'individu soupçonné avait des complices ; s'il y avait autotomie, l'accusé avait agi sous l'influence d'une force irrésistible.

Chez les Balembo, dans le cas de vol ou d'adultère, le premier mâle était tué par le préjudicié, le second par devant le chef, le troisième devant le coupable s'il niait.

Dans l'éventualité où l'auteur d'un méfait restait inconnu, on procédait par éliminations successives, c'est-à-dire que le problème était résolu de la façon suivante :

Questions posées :	Résultats de l'expérience :	Réponses :
1. Réside-t-il dans le village <i>A</i> ?	Une femelle est tuée.	Non.
2. Réside-t-il dans le village <i>B</i> ?	Une femelle est tuée.	Non.
3. Réside-t-il dans le village <i>C</i> ?	Un mâle est abattu.	Oui.
4. Réside-t-il dans le hameau <i>L</i> ?	Une femelle est tuée.	Non.
5. Réside-t-il dans le hameau <i>M</i> ?	Un mâle est pris.	Oui.
6. Réside-t-il dans le quartier <i>V</i> ?	Un mâle est tué.	Oui.
7. Habite-t-il dans la hutte de <i>R</i> ?	Une femelle est tuée.	Non.
8. Habite-t-il dans la hutte de <i>S</i> ?	Un mâle est abattu.	Oui.
9. Est-ce <i>X</i> ?	Une femelle est prise.	Non.
10. Est-ce <i>Y</i> ?	Une femelle est tuée.	Non.
11. Est-ce <i>Z</i> ?	Un mâle est abattu.	Oui.

On conçoit aisément que, dans certains cas, pareille épreuve puisse durer très longtemps !

La « chasse » est habituellement décidée par la famille du malade ou du mort ; cependant, chez les Basa, il faut l'accord de celui dont la santé est altérée ; chez les Babinga et chez les Babangu, le chef et les anciens doivent être préalablement consultés ; chez les Balebi, l'épreuve confirmatoire est décidée par le chef.

D'autre part, chez les Lunda et Balamba de Shamalenge, toute la population du village s'assemble pour étudier le cas et décider des mesures à prendre afin de découvrir la vérité.

Lorsqu'un Mulembu désire connaître son voleur ou son rival, il effectue seul et à l'aise ses recherches sans en rien dire ; ce n'est que lorsqu'il l'a identifié qu'il mettra son chef au courant ; ce dernier l'obligera à recommencer l'expérience en sa présence.

Chez les Lunda de Kindolo, les anciens, sur dénonciation du devin, invitent l'accusé à désigner le chasseur qui sera chargé de confirmer l'exactitude des dires du sycophante. Le tireur exécutera seul sa mission.

Une épreuve de captiaremancie débute par une cérémonie, habituellement très matinale ; elle se déroule devant la maison mortuaire ou devant l'habitation de la personne gravement malade.

Elle consiste à invoquer les bonnes grâces des éléments divinisés en semant de la cassave sur les engins de chasse et à se mettre en rapport avec les esprits selon une formule résumant ce que l'on attend de l'expérience. Exemples :

- Si *X* a été envoûté par *Y*, une bête mâle sera tuée.
- Si *A* est l'envoûteur, un mâle sera pris.
- Si *R* t'a envoûté, dis-le nous en envoyant un mâle dans nos filets.
- Si on t'a envoûté, le léopard tuera, cette nuit, un mâle.
- etc.

Généralement, le fusil, la lance, la botte de flèches, les filets, sont placés à même le sol, dans un cercle délimité par de la farine de manioc ; les Balembu, les Balaba de Wazima posent l'arme contre l'huis de la demeure



du mort ou du malade ; les gens de Mwanza Minda font usage d'un poison sagittaire provenant, soit de la distillation de la peau des salamandres, soit du broyage de lucanes avec une sève résineuse. Lorsqu'il n'y a pas d'engins — c'est le cas dans le *masanswa* —, un notable se contente de cracher à l'intérieur du cercle ; s'il s'agit de pièges, on farine les bois ou le fond.

L'assistance est composée des proches parents, accompagnés souvent d'une meute ; elle s'ébranle immédiatement à la recherche du gibier. Les natifs de Wazima et ceux qui ont mis leurs espoirs dans le *masanswa* ne partent que le lendemain matin, vu que, contrairement aux autres autochtones, ils ont procédé le soir aux préparatifs décrits ci-dessus. En route, les Basa et les Batembuzi commencent par se hutter, en prévision d'un séjour en brousse, tandis que les Bakinga répètent, dans la plaine, la cérémonie du début, en remplaçant la fécule de manioc par des brins de paille enlevés au toit de la cabane de la victime.

Voici quelques détails au sujet des différents engins de chasse.

L'arme primitive était la flèche et si, aujourd'hui, les armes à feu pénètrent partout, éliminant l'arc, certains naturels préfèrent encore celui-ci au fusil, parce qu'il possède de grands avantages : prix d'achat modique, parfois nul quand l'intéressé le fabrique lui-même ; carquois facile à remplir alors que le ravitaillement en poudre est malaisé et onéreux ; projectile atteignant son but silencieusement <sup>42</sup> sans effrayer le gibier ; possibilité de lancer une dizaine de sagettes pendant le temps nécessaire au rechargement de l'arme à feu.

L'arc était formé d'une branche de bois recourbée au moyen d'une ou plusieurs lanières de cuir fixées à ses deux extrémités ; la flèche était constituée par une hampe, en bambou, armée à un bout d'une pointe en fer aiguë ; le talon était garni de plumes pour régulariser le parcours du trait.

Les noirs étaient de remarquables tireurs à l'arc.

Les fusils firent leur apparition dans le sud du Katanga au cours du dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle ; c'étaient des fusils à pierre dans lesquels le feu était mis à la charge par les étincelles provoquées par le choc d'un morceau d'acier contre un silex ; ils furent importés par les Baluena et les Bandembo venant de l'Angola et s'obtenaient uniquement par troc (sel de Kazembe, croisettes de Mwilu, tabac de Komeshya, chèvres de Dikonzo, etc.) ; leur nombre indiquait le degré de richesse d'une région.

Il résulte d'une enquête que j'ai menée personnellement, qu'avant 1900, il ne devait pas y en avoir plus de 70 pour l'ensemble du Territoire de Jadotville.

Dès le début du siècle actuel, les fusils à piston furent introduits, principalement, par la voie de l'Afrique Orientale et par l'intermédiaire des Bayeke ; plus tard, ce marché fut orienté vers l'Angola (colportage des Baluena) ; il se fait aujourd'hui le long du Lualaba. Cette arme qui remplace graduellement le fusil à batterie — on comptait, en 1933, un fusil à silex

<sup>42</sup> Dans ce but, les indigènes utilisent les ailettes souples et moelleuses des accipitres nocturnes, les barbes très soyeuses des plumes permettant à ces oiseaux de voler sans faire trop de bruit.

pour 30 fusils à piston — a un maniement simplifié : un martelet frappe sur un grain de poudre fulminante.

Actuellement, on compte une arme moderne pour trois à cinq hommes adultes et valides suivant les chefferies ; il n'en fut pas toujours ainsi : de 1900 à 1910, il n'en est vraisemblablement entré que 250 environ.

Au siècle dernier, pour se procurer une arme à silex, il fallait donner, en échange, une belle femme et deux brasses d'étoffe ou deux défenses d'éléphant ; vers 1907, un fusil à piston valait cinq brasses d'étoffe, un fusil à silex, deux ; ces valeurs augmentèrent pour atteindre leurs maxima en 1930 (piston : 1000 *fr*, silex : 250 *fr*) ; à présent <sup>43</sup>, ces armes coûtent respectivement 200 *fr* et 100 *fr* ; à remarquer que la valeur d'un fusil augmente suivant le nombre de bêtes abattues avec cette arme.

L'origine de ces armes est diverse : 51 % sont anglaises, 31,5 % françaises, 6,5 % italiennes, 3,5 % belges, 1 % suisses, 0,5 % allemandes ; la majeure partie porte un millésime de la période 1862 à 1865.

La chasse au petit gibier se faisait au moyen de filets appelés *makila* ou *bukonde*.

Le métier de cordier était l'apanage des hommes ; ils employaient spécialement deux espèces de lianes appelées *tumbwe* et *kidimbwe*. Un filet de chasse demandait environ deux semaines de travail ; les laceurs sont aujourd'hui relativement peu nombreux et localisés dans les contrées peu évoluées, telle, par exemple, la vallée de la Pande — sous-chefferie de Ntobo — qui en compte 96 sur 725 hommes adultes et valides.

Ces engins, larges d'un *m* et longs de 100 à 200 *m*, étaient disposés en demi-cercle, attachés à des piquets en bois ou à des arbustes, de manière à créer une espèce d'enclos.

Quant aux attrapaires, elles sont aussi élémentaires que mortelles. Sur le sentier que suivent les animaux allant s'abreuver, une fosse est creusée, profonde de 3 *m*, large de 2, les parois s'évasant du sommet à la base ; l'orifice est adroitement recouvert de branchages et de terre. L'animal qui y tombe n'en peut sortir, les côtés étant en surplomb : il est donc aisé de le tuer sans péril. Les noirs appellent ce procédé « le fusil du pauvre » (*bunduki ya masikini*).

Jadis, en saison sèche, les noirs, pour s'assurer leur ravitaillement en viande, construisaient une immense palissade (*lupangu*) en bois mort : elle mesurait 1,50 *m* de hauteur et avait parfois plus de 1 *km* de longueur ; par endroits, des intervalles libres étaient aménagés, munis d'une trappe ; souvent, le fond de ces trous était pourvu de pieux pointus sur lesquels la bête s'empalait dans sa chute.

Dans la forêt, près d'un endroit où les hardes vont étancher leur soif, les nègres suspendaient, au-dessus des passées, une lance fixée à un lourd bloc de bois soutenu par une solide liane et équilibré de telle sorte que, si cette dernière était frôlée par un animal, l'appareil s'abattait lourdement sur celui-ci, l'assommant de tout son poids : la pointe acérée de l'arme s'enfonçait dans le dos de la bête qui expirait dans d'atroces souffrances.

<sup>43</sup> C'est-à-dire en 1935, date de mon dernier séjour dans la région.



Le piège à rats est constitué par un morceau de manioc placé au-dessous d'une grosse pierre, mise de telle façon qu'elle peut basculer facilement et frapper le rongeur dès que celui-ci touche à l'appât.

Les chiens de chasse ne sont que des hourets et pourtant ils constituent des auxiliaires précieux ; ils sont d'abord tenus en laisse pendant que leurs propriétaires les rebaudissent et leur font renifler les excréments des bêtes que l'on désire chasser : les chiens sont ainsi mis sur la piste par l'odeur !

Les méthodes de chasse varient suivant les régions, les peuplades, le genre de gibier, les moyens dont on dispose, les traditions à observer.

Les indigènes chassent tantôt seuls, tantôt en ligne de trois ou quatre ou bien en groupes — tout un village parfois —, à l'affût ou à la traque.

En cas de battues, traqueurs et chiens, par leurs cris et leurs aboiements, dégâtent les animaux et les poussent vers des points désignés d'avance où les veneurs, embusqués, les tuent à bout portant. Si le gibier vient buter dans des filets, il est servi à la lance. En fin de saison sèche, le rabattage se fait au moyen de feux de brousse adroitement utilisés pour faire fuir les bêtes dans les directions désirées.

A Kiamakosa, les noirs se placent devant le repère du phacochère : le bruit des hommes frappant les taillis à coups de bâtons et les cris des chiens effrayent l'animal qui, finalement, sort du gîte et est immédiatement abattu.

Les natifs sont maladroits au tir à distance, sans compter que la plupart sont poltrons ; en revanche, ils connaissent à merveille les caractères et les habitudes du gibier, notamment les sentiers qu'il suit généralement, les pâturages qu'il préfère, les abreuvoirs qu'il affectionne, ses bauges ou breuils favoris, ses ressuis de prédilection ; ils savent le distinguer à ses foulures, à ses fientes, à ses viandis, à ses vents ; ils sont habiles pour le forlancer et le rembucher.

Quant au rituel cynégétique final, il était peu compliqué ; l'animal était abattu par n'importe qui, sauf les exceptions ci-après :

- par le parent le plus proche de la victime et par lui seul, chez les Basa ;
- par le *mandji*, c'est-à-dire par celui qui a fait l'incision dans le ventre de la femme en couches décédée, chez les Batembuzi ;
- par le chien, chez les Babangu ; dans le cas où la bête était trop forte, on aidait le limier en achevant le gibier à coups de hast ;
- par le chasseur choisi par l'accusé chez les Lunda de Kindolo ;
- par le *nganga*, lors de la troisième expérience, chez les gens de Wazima et de Mwanza Minda.

Lorsqu'une bête blessée revient sur le chasseur ou si, en se défendant, elle met à mal un chien, c'est un signe que l'accusé a des complices.

Si une hyène est tuée, c'est un indice qu'il y a lieu de redouter de nouvelles machinations de la part de celui qui a commis le méfait ; il en est de même, dans le *masanswa*, en cas d'ululation, pendant la nuit où le fauve doit opérer aux environs du village.

Si le mâle est quelque peu abîmé par des combats antérieurs, c'est-à-dire si sa peau présente des cicatrices, si un membre est mutilé, une oreille arrachée,

ou si l'animal est unioculé, ce sont là des preuves que le coupable n'en était pas à son coup d'essai.

Si les limiers ou les chasseurs trouvent une ventrée, momentanément abandonnée, cela signifie que l'être malfaisant, dont on recherche l'identité, est sur le point de s'en prendre aux descendants de la famille déjà éprouvée ; si les petits sont protégés par leur père, cela dénote un coupable extrêmement dangereux ; si les jeunes sont accompagnés de la mère, il y a lieu de croire que des enfants sont les auteurs inconscients de la mauvaise action ; si la femelle allaitait sa progéniture, lors de l'arrivée, en tapinois, des chasseurs, il faut craindre que toute la famille ne soit, sous peu, la victime des malandrins recherchés ; si toute la portée est mâle, une véritable catastrophe est en perspective.

Si la poursuite du gibier amène la capture ou la mort d'une bête maronne, l'esprit d'un mort récent est l'auteur du maléfice.

Comme les autres épreuves judiciaires, la chasse possède ses trucages et ses archipatelins ; ceux-ci se recrutent dans les Nemrods noirs avec lesquels, moyennant rétribution, il y a moyen de s'entendre.

Le sexe des animaux ayant une importance capitale, les noirs apprennent vite à distinguer le mâle de la femelle : ils les reconnaissent de fort loin, leur vue étant particulièrement perçante.

Pour s'assurer un mâle ou une femelle, selon les besoins... le chasseur épie l'animal dont il soupçonne la présence dans un certain endroit, quand il va viander ou quand il rentre dans son fort ; il prépare alors son attaque en tenant compte de l'époque et de la nature du gibier. Suivant les circonstances, celui qui dirige la chasse empêchera ou favorisera les ruses de l'animal poursuivi qui, trop fatigué mais ayant également épuisé les traqueurs, revient à son lancé, se rapproche d'un congénère, tout frais, qu'il fait lever et courir devant lui : la substitution s'opère, très souvent, à l'insu des veneurs.

Les chiens seront choisis, timides ou hardis dans le change, ayant ou non des qualités de vitesse, selon le but inavoué à atteindre.

Tout giboyeur sait distinguer, d'après la forme des empreintes, la longueur des allures, l'aspect des fumées, l'espèce d'animal, son sexe, sa taille, son âge. Et pourtant, les difficultés sont parfois sérieuses, notamment entre le jeune mâle et la vieille femelle, tout particulièrement suivant la nature du terrain : ainsi une même patte laissera une empreinte plus ronde dans un terrain pierreux que dans un sol sablonneux.

Si certains indigènes sont experts dans l'art de routailler, d'autres savent étrangler le gibier d'un lieu, se laisser deviner ou non dans la traque, préparer et disposer des saunières, empenner des flèches de manière à ce qu'elles laissent, par leur bruissement, le gibier interdit, préparer un poison sagittaire violent ou anodin, etc.

### § 3 : Ichtyomancie.

Seuls deux villages de Komeshya, habités par des Baluba, ont recours à ce moyen probatoire ; ils le dénomment *masabi* = poisson à Pumba et *butobo* à Kasongo.



Dans la première de ces localités, le *nganga* opère personnellement avec une gaule dont l'extrémité renferme des ingrédients divers. Il se rend près d'une petite rivière accompagné de deux témoins du clan accusateur. Il s'adresse à la blanchaille dans les termes suivants : « Si, en frappant de ma canne l'élément dans lequel vous vivez, vous venez à moi, c'est qu'un tel est poursuivi par le mauvais œil. » En cas de réponse affirmative, l'expérience est continuée, en citant, les uns après les autres, les noms des différents coupables possibles.

A Kasongo, l'ichtyomancie est employée quand les autres méthodes n'ont pas fourni de renseignements précis au sujet d'un accusé. Le sorcier accompagne celui-ci au bord de l'eau, avec des représentants des deux parties. En cours de route, il s'approvisionne de fourmis blanches qu'il remettra au prévenu ; ce dernier les déposera dans l'eau après que le magicien aura prononcé la formule habituelle destinée à mettre l'individu soupçonné en contact avec les forces décisives : si le fretin vient manger la pâture, la culpabilité est établie.

Jadis, quelques spécialistes étaient, paraît-il, capables de commenter, d'une manière précise, le langage conventionnel des esprits ichthyomorphes, d'après le nombre de poissons, leur grandeur, leur espèce, leur appétit, la direction et la manière dont ils arrivaient, l'endroit par où ils disparaissaient après s'être repus ou avoir dédaigné la nourriture, la façon dont ils s'étaient comportés à cette occasion (inspection méfiante, coups de queue, cercles décrits, etc.).

Quelles sont les supercheries que l'halieutique met à la disposition des magiciens indigènes ? Pour que le poisson dédaigne les termites, on le gave, au préalable, de menus morceaux de lézards boucanés ; pour qu'il vienne à la surface, près du féticheur, celui-ci rabouille l'eau dans un coin poissonneux et assez restreint : la vase, fortement remuée, outre qu'elle affole l'able, provoque un commencement d'asphyxie en se déposant sur les branchies. Parfois aussi, la scène se passe au cours d'une nuit opaque. L'eau est brusquement éclairée au moyen d'une torche résineuse ; le poisson est subitement attiré par la lumière sans qu'il soit nécessaire de chabler l'eau. Jamais un profane ne répétera une telle expérience, la nuit, pour constater qu'il n'était pas difficile d'arriver au même résultat.

#### § 4 : Extispicine.

Ce mode de divination n'était pratiqué que par les Bayeke et était connu sous le nom de *mufumu wa nkoko*, ce qui signifie littéralement « le devin des poules ».

La personne affligée qui désirait connaître la cause de son malheur s'adressait, par l'intermédiaire d'un membre de sa famille, à un de ces spécialistes en zootomie dont les instruments aruspicatoires pendaient toujours, mis en évidence, sur la véranda de sa demeure ; ils étaient attachés à un baudrier en peau de bête, appelé *mukoba*. A côté de celui-ci étaient suspendus deux récipients de 20 cm de haut <sup>44</sup> formés de fruits évidés du

<sup>44</sup> Appelés *mitumbe* en kiyake et *kunku* en kisanga.

*tupakata*, espèce de calebassier cultivé dans les villages <sup>45</sup> ; ces vases contenaient une olla-podrida cabalistique dont la composition était inconnue du vulgaire et étaient bouchés avec de la zopissa. De l'autre côté étaient accrochés un extispicium engainé et une *bushiolo* ou assiette en bois de *mukusu*, de 15 cm de diamètre, pourvue de deux oreilles triangulaires trouées.

Le demandeur n'adressait pas la parole au sacrificateur ; il prenait simplement le ceinturon de ce dernier, le conservait en main — le droit de le mettre en bandoulière n'appartenant qu'au propriétaire — et s'en allait, sans se retourner. Le devin avait compris : il suivait, après avoir appelé son aide, le *kanumba* <sup>46</sup>.

Arrivés au village, un siège et une poule sont offerts par le chef ou par un parent du malade à l'aruspice, qui les remet à son adjoint et quitte la localité accompagné des anciens et suivi par toute la population. Il choisit un endroit en brousse, près d'une avalaison, si possible, ou de ventis, jamais près d'une moyère. Pendant que tout le monde s'installe à la billebaude autour du dissecteur, celui-ci commence la préparation dans une *lupehe* — bac en bois en forme de pirogue — de la potion à faire avaler par l'oiseau. Entre-temps, le *kanumba* va à la recherche de feuilles de *museka* — lesquelles formeront, étendues entre lui et son maître, le *lwahi* — et le *mubanga* — qui servira de litière au volatile ; un notable se rend à la rivière avec une cruchette qu'il plonge entièrement dans l'eau et qu'il ne retire qu'après l'avoir bouchée avec des herbes aquatiques. Le sacrificateur s'assied sur la chaise, tandis que l'aide s'installe à même le sol, en face de lui, les jambes écartées, tenant la poule en main.

La veille, les parents du malade ont déjà adressé un appel à l'animal : le regardant bien en face, ils lui ont demandé de révéler de quel mal était atteint leur frère et qui en était l'auteur ; après lui avoir craché sur la tête, ils l'ont mis sous un panier pour y passer la nuit. Des indigènes prétendent que, dans certains cas, tout le corps de la bête était aspergé d'eau dans laquelle on avait délayé de la salive de celui dont on voulait connaître le destin.

Devant l'assistance, un des parents répétera les mêmes propos pendant que le devin se rincera la bouche avec de l'eau qu'il rejettera aussitôt dans la direction de l'ouest. L'aide passera ensuite la poule à son patron, lequel la tiendra de la main gauche, en lui tapotant le ventre de la main droite pour la rendre attentive et en lui murmurant à l'oreille droite : « C'est pour ce qu'on t'a dit hier et répété ce matin. » L'analyste versera un peu de breuvage dans le bec de la geline, la remettra ensuite à son assistant : celui-ci l'étendra sur des feuilles de *mubanga*, la maintiendra sur le dos, la tête dans sa direction, les ailes ouvertes, les pattes écartées. Le liquide absorbé par la poule a la propriété de faire noircir une partie du corps s'il y a eu manœuvre d'envoûtement. Le silence le plus profond régnera alors obligatoirement

<sup>45</sup> Les noirs cultivent aussi une autre espèce de bignoniacées — le *mutonga* — dont les fruits peuvent atteindre 50 cm de diamètre et qui, sectionnés par le milieu, forment de grandes écuelles.

<sup>46</sup> *Mukunji* en kisanga.



pendant une dizaine de minutes, un mot dangereux pouvant tout gâter. Après quoi, le disséqueur bouchera l'anus du volatile au moyen d'une feuille de *musekela*<sup>47</sup> qu'il enfoncera avec son orteil ; il jettera un peu d'eau sur la chevelure de son adjoint qui enfermera alors la tête de l'oiseau dans une feuille de bananier. La bête mourra par asphyxie en se débattant librement.

Le *mufumu* observera les détails de la mort, qui tous ont leur importance, et la position dernière que prendra l'oiseau<sup>48</sup> : agonie lente ou mort sur-le-champ, chute sur le flanc droit ou gauche, la tête vers le levant ou le couchant ou repliée sous la poitrine, les pattes allongées ou ramenées sous le corps, les ailes déployées, fermées, emboîtées, animées de battements irréguliers, les mouvements de la queue s'abaissant ou se redressant par saccades, ceux du corps consécutifs aux affres de la mort, etc. Habituellement, on n'attend pas que l'oiseau ait complètement cessé de vivre pour en faire le dépeçage, mais dans ce cas on y procède avec d'innombrables précautions pour ne blesser aucun organe. Le *mufumu* découpe d'abord une petite partie de la peau du cou qu'il colle sur sa jambe gauche au moyen de sang ; il dissèque ensuite complètement le cadavre dont toutes les parties seront soigneusement lavées par l'aide.

L'anatomiste analysera scrupuleusement, pendant des heures, tous les organes intérieurement et extérieurement, la peau, les plumes, les viscères, les taches, les os, qu'il brisera même ; il étudiera les particularités qu'ils présentent, leur état, leur forme, leur dimension, leur aspect, la quantité de graisse qui les avoisine, chaque détail ayant sa signification. Il interprètera ensuite ces multiples signes autoptiques en les combinant entre eux : c'est là, surtout, que réside l'art du victimaire. La dissection mantique ne possède plus aujourd'hui de doctes représentants ; ceux qui ont encore pu me renseigner, s'ils n'ont pas oublié les notions essentielles de l'extispiscine, ne savent cependant plus déchiffrer les signes secondaires et encore bien moins tirer des inductions de la combinaison de ces indices entre eux. Les renseignements ci-après, que j'ai pu recueillir auprès des plus érudits dans la science augurale, peuvent donc ne pas être d'une exactitude rigoureuse.

— Positions lors de la cessation de la vie :

Tête vers le levant :	indices favorables.
Tête vers le couchant :	indices défavorables.
Tête sous les ailes :	mânes en colère.
Pattes sous le corps :	guérison lente et difficile.
Queue s'abaissant :	indice de mort.
Queue se relevant :	chances de guérir.
Ailes fermées :	envoûtement mortel.
Ailes emboîtées :	relations sexuelles défendues (inceste, veuves non purifiées, etc.).
Ailes déployées :	les esprits seuls sont coupables, pas les vivants.

<sup>47</sup> En kisanga : *mufufya*.

<sup>48</sup> Chacune de ces attitudes porte un nom différent ; exemples : *musako* = chute sur le flanc droit ; *yekela* = ailes fermées, etc...

## — Cœur :

Si, sous l'action d'un peu d'eau très fraîche, cet organe — appelé *mwizo* en kiyéke — a encore des contractions musculaires, c'est un signe que le malade guérira, sinon il n'en réchappera pas.

La membrane péricardique enflammée indique que l'envoûtement est pratiqué depuis longtemps, que le mal est fait et que le patient a très peu de chances de guérir.

Les lésions valvulaires mettront sur la piste de l'assassin : l'insuffisance tricuspideenne dira qu'il faut chercher du côté des parents agnatiques, un rétrécissement mitral que l'enquête doit être dirigée du côté utérin ; le mauvais état des soupapes sigmoïdes dénotera qu'il est nécessaire d'orienter les recherches en dehors de la famille.

Si le cœur porte de petites fissures, on en déduit que, au cours de précédents combats, les ennemis du malade ont déjà essayé de lui donner la mort au moyen de flèches.

Une surcharge grasseuse signifie que la maladie a été contractée à la chasse, c'est-à-dire que c'est au cours de la poursuite du gibier que les êtres malfaisants ont réussi dans leur entreprise hostile.

## — Foie :

La séméiologie de cet organe fournit un double résultat.

D'une part, ce viscère étant regardé comme le miroir de l'âme, ses caractères extérieurs décèleront si le plaignant a une conscience absolument pure, s'il n'est pas l'objet d'une vengeance justifiée. Si le foie est noirâtre, c'est que la personne a quelque chose de grave à se reprocher ; s'il existe une tache sanguine, c'est que l'individu a omis de faire certains présents rituels à des morts récents. Par contre, si l'organe est sans fissure, sans pustule, c'est un indice favorable au plaignant, et, si la vésicule biliaire est sans affaissement, les membres de la famille sont aussi exempts de tous soupçons.

D'autre part, l'aruspice, par un examen approfondi des lobules et des sillons, des différents canaux — hépatique, cystique, cholédoque — localisera la recherche du coupable. En effet, chacune des parties susvisées est le siège d'une classe d'individus (grand lobe : jeunes filles, lobe carré : hommes adultes, lobe à queue : descendants, etc.) ; leurs dimensions et leurs caractères, combinés avec l'aspect des espaces interlobulaires, fourniront plus de précisions encore.

## — Intestins :

La teinte générale des entrailles — *bula* en kiyéke — de la victime était d'importance capitale : blanche, elle constituait d'heureux présages ; bleuâtre, elle était de mauvais augure ; noirâtre, elle dévoilait que les destins avaient ordonné, si c'était du côté gauche, la mort de nombreux membres de la famille, si c'était la face opposée, que le village tout entier était condamné à descendre au Ténare.

Des parois avec filets sanguinolents signifiaient que l'auteur du crime devait être l'esprit d'un parent décédé récemment ; des rugosités blanchâtres,



qu'un mort de maladie vénérienne, contractée par la faute du malade ou d'un membre de sa famille, se vengeait ; de petites turgescences, c'était l'action néfaste d'un voisin ; des replis nombreux, le coupable devait être recherché parmi les indigènes avec lesquels l'égrotant était en conflit d'intérêt.

Le gros intestin servait plutôt à prédire les calamités publiques : des taches sur le cæcum laissaient prévoir des famines, sur le colon, elles annonçaient des inondations, sur le rectum, des invasions de criquets, etc.

Le diverticule de l'intestin — *finga* en kiyeké, *lubaka* en kisanga — sorte de dépression en doigt de gant se trouvant au niveau du canal cholédoque, était spécialement consulté ; si, en le relevant avec la main, il restait quelques instants droit, c'était bon signe, mais s'il retombait aussitôt, il fallait s'attendre au pire.

Quant au péritoine — *ilunde* en kiyeké, *lembalemba* en kisanga —, s'il était en parfait état, l'homme vivrait ; abîmé, c'était la mort. Le décès de Mushiri aurait été prédit de la sorte !

— Peau :

Plus celle-ci était claire, moins il y avait à craindre, mais si elle était de teinte foncée, il y avait manifestement de l'activité d'un lanceur de jets psychiques maléfiques. Le coupable était décelé par l'endroit taché ou maculé de sang comme l'indique le tableau ci-dessous.

Parties dorsales :	la femme adultère désirant se débarrasser d'un mari ; la tache indiquait qu'il y avait eu coucher en supination pour forniquer — les noirs ne connaissaient alors que la position naturelle dans l'acte sexuel.
Parties intercrurales :	c'est aussi une femme qui aspire au décès de son époux, mais pour une autre raison.
Aile gauche :	la mère ou la belle-mère.
Aile droite :	le père ou le beau-père.
Aileron gauche :	une sœur.
Aileron droit :	un frère.
Croupion :	un ascendant.
Ventre :	un descendant.
Genou gauche :	une cousine.
Genou droit :	un cousin.
Patte gauche :	une esclave.
Patte droite :	un esclave.
Cuisse gauche :	une belle-fille.
Cuisse droite :	un beau-fils.
Poitrine :	parents avunculaires.
Omoplate :	un étranger.

— Divers :

Les poumons pouvaient aussi fournir des indices révélateurs tirés de leur couleur, de leur développement, de leur structure.

Le degré de tonicité de certains muscles permettait de savoir si l'esprit

malfaisant pouvait espérer s'attaquer avec succès aux femmes et enfants du malade, l'élasticité de ces organes fibreux étant assimilée à la souplesse de la corde de l'arc.

La disposition des veines, la présence de certaines protubérances constituaient également des signes révélateurs de ce langage symbolique.

La présence d'un œuf présageait un nouveau péril, impossible à éviter s'il était déjà entouré de sa coquille, pouvant être esquivé s'il n'était enveloppé que du cholon ; un chapelet d'œufs signifiait que les êtres malfaisants étaient nombreux ; si l'œuf était trouvé dans le corps d'un coq — l'indigène croyant que le mâle peut dans sa vie pondre un seul œuf —, c'était une accusation indiscutable de sorcellerie.

Une seconde expérience précisera quel est l'envoûteur. Ainsi, si une première autopsie a révélé que le coupable était une des femmes de la victime, le lendemain matin, toutes les femmes en question devaient se présenter portant chacune une poule enfermée dans un panier qu'elles pressaient sur leur poitrine. L'aruspice ouvrira et examinera, sommairement, chacun des volatiles : celui qui aura le foie le plus noir indiquera que l'épouse, qu'il est censé représenter, est la coupable. La raison de son acte sera décelée par quelque autre particularité : ainsi, dans le cas qui nous occupe, une peau ecchymosée entre les jambes prouvera que la femme a été instiguée par un amant ; dans les tortures — qui remplacent, chez les noirs, le code d'instruction criminelle — elle prononcera le nom de son complice.

Dans l'Unyamwezi, le pays dont ils sont originaires, les dissecteurs Bayeke ne se bornaient pas, aux dires des anciens de Kimpata, à l'examen anatomique du volatile ; ils étaient également experts en empyromancie : après les avoir poudrés de sel, ils faisaient cuire les morceaux de la victime et les modifications qui survenaient dans leur aspect (brunissement, noircissement, etc.) ou dans leur forme (retraits, crevaisons, boursofflures, etc.) ou dans leur état intérieur (éclatement des sacs membraneux, préalablement étranglés, et direction des écoulements d'urine, de fiel, etc., formation de poches plus ou moins développées et pouvant contenir un liquide plus ou moins coloré ou de l'air, etc.) étaient, à leur tour, interprétés. Personne n'a pu me donner des précisions au sujet de cette partie de l'hiéroskopie.

Il est loisible au condamné de se pourvoir en appel ; dans ce cas, il a la faculté de choisir lui-même un autre expérimentateur ; s'il conteste les résultats de cette seconde épreuve, le chef lui imposera un troisième aruspice qui instrumentera, sans recours cette fois, devant sa porte.

Les parents d'un prétendu envoûté peuvent aussi avoir des pressentiments ; ils iront en faire part directement à celui qu'ils soupçonnent : ce dernier n'aura d'autre moyen de se disculper qu'en sollicitant lui-même l'examen des entrailles d'un poulet.

Chez les Bayeke, tout envoûteur était assommé avec un des pieds du lit d'un parent du malade ou du mort. Les bourreaux attitrés — appelés *kikola* — étaient au nombre de six dont une femme, cette dernière armée d'une houe. La sorcière était dépecée, les morceaux jetés sur un bûcher de *mubanga* rassemblé par les gens du village ; par contre, l'homme était entouré



de paille et brûlé vif. Les exécuteurs des hautes œuvres barbouillaient la figure et les mains du sang de leur victime. Après une dizaine d'exécutions de ce genre, le bourreau principal avait le droit de s'approprier le crâne et d'y boire.

Dans ce mode de preuve, on communique avec les esprits par l'intermédiaire d'une victime immolée pour les besoins de la cause. L'animal sacrifié a pour mission de recevoir la question, de la porter aux puissances invisibles et de transmettre leurs réponses qui sont fournies par la structure interne de l'animal mantique dont les tissus splanchniques sont, le cas échéant, automatiquement modifiés pour traduire la pensée divine.

La divination par les entrailles est considérée par les Bayeke comme supérieure aux autres modes probatoires, l'oiseau étant regardé non seulement comme ayant l'intérieur le plus expressif mais encore comme étant intelligent au point de comprendre le langage des esprits et de pouvoir produire, dans son anatomie, dont il connaît les caractéristiques, toutes les modifications nécessaires avant que la dissection de son corps soit entreprise.

Il va sans dire qu'en extispiscine, comme dans toutes les autres expertises judiciaires, les floueurs savent adroitement duper l'assistance en s'enduisant, par exemple, l'intérieur de la main de la coloration désirée, en y insérant une substance adéquate pour y former des dessins, etc.

Dans le cas où la nécropsie a donné des résultats favorables, les organes de la victime servent à fabriquer des objets auxquels la superstition attribue des effets préservatifs.

### § 5 : Acridimancie.

Ce mode de preuve était, depuis longtemps, abandonné par suite d'une longue absence de sauterelles. En effet, aucune invasion de criquets n'avait plus eu lieu depuis le début du siècle.

Or, en 1930, ces insectes, en faisant leur réapparition au Katanga, rappelèrent aux indigènes que, en 1903, les Bayeke avaient introduit l'acridimancie lors de la première invasion de ces orthoptères qui n'occasionnèrent cependant, à cette époque, que des dégâts minimes.

Cette expérience judiciaire était, paraît-il, très en vogue dans l'habitat primitif des gens de Mushiri — l'ex-Afrique Orientale Allemande — ; elle était pratiquée par le *nganga*, devant un arbre sacré, mais les sauterelles étaient recueillies par le consultant.

Au Katanga, cette pratique divinatoire avait lieu à la pointe du jour parce que, à ce moment, ces insectes alifères, alourdis et engourdis par l'irradiation nocturne, pouvaient être aisément capturés. Les locustes, sans qu'on les touchât, étaient apportées sur les branches mêmes sur lesquelles elles s'étaient posées ; de préférence, on recherchait celles qui s'étaient fixées sur des plantes adventices plutôt que satives. Le devin écartait les mandibules d'une sauterelle afin de permettre au client d'humecter de salive la tête de l'acridien et attendait ensuite que celui-ci prît son vol. S'il se posait sur la cime d'un arbre voisin, l'accusation était détruite en ce qui concernait la personne soupçonnée ; s'il disparaissait au loin — cas très rare à cette heure

pour un criquet isolé — non seulement l'accusation était sans fondement, mais il en était de même de la nature des soupçons ; par contre, s'il s'abattait immédiatement, la culpabilité était certaine et si, par malheur, il allait toucher le demandeur, il y avait risque de mort, à bref délai, pour ce dernier. Si la sauterelle se déplaçait le long de la tige et semblait se rapprocher de la main de l'opérateur, l'accusateur faisait bien de consulter, au plus tôt, un vaticinateur, pour écarter les maux qui le menaçaient.

## Section II : Botanomancie.

La révélation de la vérité par les faits de la physiologie végétale sert de transition entre la zoomancie et la divination par les objets inanimés ; cette mantique se pratique soit sur la semence, soit sur la racine, soit encore sur la plante tout entière, l'interprétation étant basée sur les indices de vigueur et de caducité, les premiers signifiant la disculpation, les seconds, l'endosse du prévenu.

### § 1 : Germinatiomancie.

Celle-ci n'était connue que des Basa ; elle se faisait sur des grains de maïs.

La *mwavi ya mutaba* n'était utilisée que dans des affaires de vol et d'adultère.

Le *nganga* semait, au crépuscule, des grains de turquet devant la hutte de l'accusé qui était chargé de surveiller le germe improvisé ; pendant ses heures de veille, il arrosait légèrement le semis et ne pouvait se nourrir que de gaudes.

Pendant la nuit, les esprits fournissaient le renseignement demandé. Si les semences avaient bien germé, la réponse était à l'avantage du prévenu, et son innocence était d'autant plus éclatante que les tigelles étaient plus grandes.

Alors que, normalement, il fallait de 4 à 7 jours pour qu'elles atteignent 20 cm de haut, elles y arrivaient éventuellement en une nuit. Pour les besoins de la cause, les spécialistes avaient recours à l'empirisme, lequel leur avait appris certaines conditions susceptibles de hâter les levées, à savoir :

- a) choix des meilleures semences : les grains provenant du milieu des plus beaux épis avaient un pouvoir germinatif plus grand ;
- b) chaleur : la macération des grains dans l'eau chaude (non bouillie, car l'oxygène est indispensable) ne dépassant pas 50° — température qui tue toute graine — avait pour résultat d'accélérer la germination, sans compter de pouvoir déceler les grains altérés qui surnageaient ;
- c) conservation du principe germinatif : cette puissance peut persister pendant des années — voire durant des siècles, dit-on —, mais elle existera d'autant plus longtemps que les graines sont plus féculentes et moins chargées de matières grasses qui les font se rancir et se détériorer ;
- d) humidité : l'eau pénétrant par toute la surface de l'enveloppe de la graine,



une solution de continuité artificielle de la dite membrane favorise évidemment la germination ;

- e) diverses : une exposition aux fumées de bois vert, un séjour de quelques heures dans l'estomac d'une poule, etc. feraient germer, cinq fois plus rapidement, les grains de maïs.

## § 2 : Radixmancie.

La preuve par la racine est l'exclusivité des Basanga et des Bakunda qui vivent à leur contact ; les Bayeke, leurs voisins immédiats, paraissent l'avoir utilisée pendant un certain temps.

L'usage n'en est limité par aucune règle.

Les premiers opèrent comme suit : le magicien va déposer, le matin, au pied d'un *mubanga* — gros arbre commun aux feuilles alternées, aux fleurs blanches odoriférantes, aux fruits bruns — deux petits morceaux de *mukundwe*, substance éponyme de l'épreuve<sup>49</sup> ; le lendemain, un membre de la famille du défunt ou du malade déchaussera, entre les deux fragments pierreux, la racine de la plante : si celle-ci est pourrie, l'accusé est coupable.

Les Bakunda, sous le nom de *Budyo bwa sonkwe*<sup>50</sup> (petit arbre dont les fruits sont très recherchés par les oiseaux), désignent l'épreuve de botanomancie au moyen de laquelle on recherche les secrets fatidiques.

Le *nganga* se rend seul en brousse, de bonne heure, s'arrête devant l'arbrisseau expérimental et lui parle en ces termes : « Si un tel est un maléficier, je trouverai, demain, une racine pourrie. » Le lendemain matin, les esprits omniscients guideront son bras quand il donnera les coups de houe destinés à mettre au jour une partie saine ou putrescente.

Dans le cas où des insectes radicivores se montrent, en même temps, c'est une indication que l'envoûteur est sur le point de réussir et que la mort du malade est proche.

Cette sentence est susceptible d'appel, mais celui-ci consistera uniquement à recommencer l'expérience semi-publicement, c'est-à-dire en présence des représentants des deux parties.

## § 3 : Phyllomancie.

L'épreuve judiciaire basée sur l'éventuel dépérissement de la partie feuillue d'une plante privée, momentanément, d'air et de lumière, était en usage chez les Lunda de Mushima et les Bena Mitumba.

Elle s'appelait *kisuku* — signifiant casserole — du nom de l'ustensile utilisé par le féticheur et qui était emprunté au malade ou au volé.

Les arbres servant d'instruments divinatoires étaient deux *mubanga*

<sup>49</sup> Le *mukundwe*, substance brune argilo-calcaire, se rencontre dans la terre sous forme de petites pierres friables qui, broyées et transformées en grésillon, servent aux natifs, au lendemain d'une naissance, pour enduire le corps du nouveau-né afin qu'il noircisse plus rapidement.

<sup>50</sup> Littéralement « nourriture pour oiseaux ».

chez les Bena Mitumba, un *mubanga* et un *ndale* chez les gens de Mushima. De très bonne heure, la famille du plaignant accompagnait le *nganga* en brousse à la recherche des plantes en question, qui devaient se trouver assez rapprochées de manière à être vues en même temps. Elles étaient recouvertes, chacune, d'un grand récipient servant à la préparation de la bière ; les bords étaient enduits de blanc et de rouge. Si, disait l'expérimentateur, lorsqu'on vous découvrira, vous êtes toutes deux intactes, c'est que rien ne se trame contre un tel. Si, le lendemain, un arbrisseau était desséché, c'est qu'on voulait simplement rendre quelqu'un malade, non pour le faire mourir, mais pour lui rappeler une obligation (dette, remboursement, dot de mort, etc.).

### Section III : Divination par les objets et les éléments.

#### § 1 : Propos liminaires.

Pour éclairer leur conscience, les juges peuvent aussi consulter des objets matériels.

Cette méthode simple et sans danger dans son application, claire et précise dans son interprétation, revêt les formes les plus variées ; nous tenterons cependant de les grouper sous trois rubriques, d'après la manière dont elles sont utilisées, à savoir :

- 1<sup>o</sup> procédés par alternatives ;
- 2<sup>o</sup> procédés par coïncidences ;
- 3<sup>o</sup> procédés par les sorts.

Ces modes probatoires, dissemblables en apparence, reposent néanmoins sur une base conventionnelle identique : les esprits manifestent leur décision suivant une position ou un mouvement des instruments d'épreuve.

Dans les premiers procédés, on demande aux puissances invisibles si un individu déterminé est l'auteur de l'infraction ; la réponse est nettement donnée par un oui ou par un non, d'après le choix que fera le hasard <sup>51</sup> entre deux signes convenus ne représentant que deux alternatives : culpabilité ou innocence.

Dans la deuxième manière d'instruire une affaire, on cherche, parmi beaucoup d'individus, celui qui est cause du méfait ; pour ce faire, on appelle successivement les noms de tous les suspects : cette pratique a pour effet de les mettre en contact — sans déroba possible — avec les forces surnaturelles. A l'instant précis où le nom du coupable est articulé, les arbitres occultes, par une coïncidence révélatrice, mettent en marche ou font cesser les mouvements de l'objet qui sert à l'expérience.

Dans la dernière méthode, les pouvoirs mystiques indiquent la catégorie restreinte de personnes parmi lesquelles il faut orienter les recherches ou même entraînent, irrésistiblement, auprès du délinquant, ceux qui font appel à leur aide.

Quel que soit le système mis en œuvre, quel que soit le fétiche divi-

<sup>51</sup> Hasard pour nous, Européens, mais nullement dans la pensée des noirs.



natoire employé, la manière de conduire l'opération comporte trois points communs :

- 1<sup>o</sup> elle est faite par le féticheur ;
- 2<sup>o</sup> ce dernier doit s'abstenir, depuis la veille de la consultation, de tout rapport sexuel et de toute alimentation carnée ;
- 3<sup>o</sup> une formule magique doit être prononcée pour que les signes aient une valeur ; elle est destinée à mettre l'oracle en rapport avec le monde des esprits et à indiquer à ceux-ci comment ils doivent extérioriser leur réponse.

## § 2: Procédés par alternatives.

Ceux-ci sont basés soit sur le mouvement de l'eau dans un vase, soit sur l'équilibre d'objets déterminés, soit encore sur la manière dont certaines matières adhèrent entre elles ou s'éloignent les unes des autres.

### 1<sup>o</sup> Hydromancie.

La connaissance de la vérité, par l'intermédiaire de l'élément liquide, était obtenue de quatre manières différentes.

- a) Le *kisuku* des Balembu du village de Kazembe consistait à faire bouillir, dans une casserole, de l'eau renfermant des lamelles d'aubier du *ndale* : la façon dont l'écume s'épanche constitue le verdict ; cette opération se passait dans la hutte du plaignant.

Le récipient ne pouvait jamais avoir servi qu'à la préparation de mets essentiellement végétariens ; il reposait sur un *kata*, coussinet en forme de couronne, épais de 3 cm environ, constitué par une touffe d'herbes tordues et entrelacées ; ses bords étaient saupoudrés mi de blanc, mi de rouge.

La mousse blanchâtre, en débordant du côté rubescent, témoigne de la culpabilité de l'individu soupçonné ; si, de plus, elle s'écoule difficilement, comme si elle adhérait au vase, cela signifie que la maladie est sérieuse, qu'elle s'incruste dans le corps du patient et que celui-ci aura du mal à se rétablir ou, s'il s'agit d'un larcin, que le voleur ne dénoncera sa cachette que s'il est soumis à la torture <sup>52</sup>.

- b) Sous le nom de *lubuko ya maji*, les Bayobia se servaient d'un appareil identique, mais l'expansion éventuelle de l'eau était provoquée, non par bouillonnement mais par addition d'une poudre effervescente à base de substances aluneuses.

Le débordement indiquait une accusation fondée et cette dernière l'était d'autant plus que l'échappement se rapprochait de l'ouest.

- c) La flottabilité d'un vase en terre cuite était le critérium des Bena Mitumba, des Balaba de Dikonzo et de Komeshya.

L'expérience avait lieu au bord d'une rivière aux berges dénudées. Le féticheur déposait la *kisuku*, dont le pourtour avait été préalablement

<sup>52</sup> Les Baluba connaissaient également ce procédé, mais leurs vaticinateurs seuls en usaient avant d'entreprendre une expédition guerrière.

blanchi et rougi et le fond tapissé de feuilles de *mubanga* réduites en pâte molle par une insalivation prolongée, sur la rive orientale du cours d'eau.

Si le récipient d'épreuve s'engloutissait, c'est-à-dire s'il était attiré par les forces occultes au fond de l'eau, le prévenu était coupable ; si le bord carminé était submergé en premier lieu, l'accusation avait un caractère d'exceptionnelle gravité.

- d) *Pupo* est le nom donné par les Lunda de Mwilu à leur procédé hydro-mantique, nom quelque peu inadéquat attendu qu'il désigne seulement le « panier à couvercle » renfermant la poudre brune que le féticheur utilise dans son enquête.

Un appareil infundibuliforme est construit au moyen d'une feuille détachée de sa tige au moment même de l'expérience et d'une aiguille — attache en bois, confectionnée sur place avec une branchette d'un arbre voisin — ; jamais les éléments ne peuvent être recueillis à même le sol.

Après avoir mis sa substance effervescente dans ce cornet, l'expérimentateur dépose délicatement celui-ci dans un ruisseau, en présence d'une foule compacte et silencieuse.

Si l'objet coule, le prévenu est coupable ; s'il se meut, avec un bruit léger, son innocence ne peut plus être contestée. Cette même poudre sera versée, au moyen d'un entonnoir végétal, le lendemain matin, dans la bouche du condamné, avant son exécution, cette épreuve n'ayant lieu que pour déceler les sorciers inévitablement voués au dernier supplice.

## 2<sup>o</sup> Procédés par équilibre.

Nous réunirons ces sources multiformes d'information en trois groupes d'après les corps mis en équilibre et la façon dont celui-ci est réalisé :

- a) récipients pleins d'eau posés sur une flèche ou une corde ;
- b) bâtonnets placés à même le sol ;
- c) cornes ou fruits maintenus à l'aide d'un fil.

Le principe de ce système d'instruction judiciaire est le même partout : les objets sont disposés de telle sorte que, en perdant l'équilibre, ils ne peuvent tomber que vers l'occident ou l'orient. La direction du soleil couchant est considérée comme néfaste au prévenu tandis que celle du levant lui est favorable ; les indigènes marquent ces deux points cardinaux en colorant, en rouge et en blanc, les deux parcelles de terre situées dans ces directions.

- a) Les vases sont utilisés comme suit.

Chez les Baluba de Komeshya ainsi que chez certains Bena Mitumba de la même sous-chefferie, ceux de Fyeme notamment, on pose sur une pointe de flèche, dont la hampe est solidement fixée dans le sol, une casserole en terre cuite dénommée *katotola* — c'est du reste sous ce nom que l'on désigne l'épreuve — remplie, jusqu'au bord, d'eau rendue



conglutineuse par une admixtion d'huile de palme et de poudre de *musaikila* <sup>53</sup>.

Chez les Balembu de Mutanda ainsi que chez les Balebi, Bayongolo et Baselé de Nguba, on place en équilibre unealebasse remplie d'eau sur une étroite lanière d'écorce d'arbre fixée sur deux piquets sortant du sol d'une vingtaine de centimètres ; ces petits pieux sont en *ndale* et en *mukulakula* chez les premiers, en bois quelconque chez les seconds. Le liquide est froid et contient une extrémité de flèche chez les Balembu ; il est refroidi, après bouillage avec des feuilles de *mulembalemba*, chez les autres. Cette plante donne son nom à l'expertise tandis qu'à Mubambi on l'appelle du nom du récipient dont il est fait usage, le *lupanda*.

- b) Pour rechercher la preuve judiciaire à l'aide des bâtonnets, on fait une petite tranchée de 20 cm de long sur 3 de large et 2 de profondeur, orientée nord-sud.

Les bâtonnets doivent être écorcés, démaigris au point de n'avoir plus qu'un demi-centimètre de diamètre, les bouts taillés de manière que, posés sur une de leurs extrémités, ils puissent tenir en équilibre. Ces petits cylindres sont placés, séparément, les uns à côté des autres, ou assemblés de façon à former une minuscule barrière à claire-voie dénommée *mapinga* en kisanga, *mpiki* en kiyeke. Cette ordalie est désignée par les appellations précédentes où il est fait usage des bûchettes liées entre elles, et par le nom de l'essence dont elles sont faites dans les autres groupements. Dans ce cas, les bâtonnets, au nombre de huit, sont en *bikoti* et ont 10 cm de long ; lorsqu'ils sont réunis, ils le sont au moyen d'un double lien en faux cotonnier qui les traversent parallèlement. Les végétaux utilisés alors sont : chez les Bena Nge, 4 morceaux de 10 cm de long de la racine du *munkolonkolo* ; chez les Basanga, sous-clan Lupundu, 2 morceaux de 3 cm de long de la racine du *mununganunga* ; chez les Bayeke, 2 morceaux de 5 cm d'une plante parasite <sup>54</sup> du *mubelebele* <sup>55</sup>.

Comme détails complémentaires, mentionnons :

- le *mapinga* ou *mpiki* séjourne toujours dans le panier à couvercle du féticheur (*kitunga ya kulakushya*) mêlé à la ripopée qui s'y trouve habituellement ;
- les Lunda de Mushima posent les jonchets en deux groupes de quatre ;
- les quatre fragments de *munkolonkolo* des Bena Nge doivent provenir d'un même bout de racine de 50 cm de long environ ;

<sup>53</sup> Les Baluba du nord du Territoire se servent de ce procédé dans la prescience (sort réservé à un malade amené aux portes du tombeau, réussite d'un voyage, etc...), mais dans ces cas, pour que l'issue soit favorable, il faut que le vase reste en équilibre.

<sup>54</sup> Les parasites sont des plantes exemptes de toute souillure parce qu'ils ne puisent pas leur nourriture directement dans la terre, mais la reçoivent toute élaborée par l'intermédiaire des végétaux sur lesquels ils vivent ; pour ne pas altérer cette pureté, il est indispensable de les détacher à la main sans l'aide d'un objet tranchant.

<sup>55</sup> D'après les natifs, ce n'est que très rarement qu'on rencontre des végétaux fixés sur cet arbre ; les indigènes qui ont la chance de les découvrir se les approprient, les découpent en petits morceaux ; ceux-ci deviennent les porte-veines appelés *ndeke* ; le commerce de ces porte-bonheur est fructueux.

— chez les Bena Lupundu, le *mapinga* doit être bien enduit d'un amalgame mou provenant du broyage manuel d'une petite scolopendre noire de 4 cm — la *kinyongola* — car l'adulte, qui peut atteindre 30 cm, est très dangereuse à manier, les ongles de ses pieds occasionnant des plaies ulcéroïdes.

Quant aux essences dont il vient d'être question, voici leurs principales caractéristiques :

*mununganunga* : arbrisseau court et mince, au tronc grisâtre, à la ramure horizontale, ne croissant que sur les termitières ; nervation très irrégulière mais très en relief, fleurs blanches, fruits comestibles en forme de courge rétrécie aux deux tiers, de couleur brique, possédant deux noyaux et une pulpe ressemblant comme aspect et goût à la tomate ;

*munkolonkolo* : arbre trapu, aux fleurs albugineuses, aux fruits rouges, ressemblant à de grosses oranges, mais dont l'écorce a la consistance du bois ; en kiswahili on l'appelle *makoke* ;

*bikoti* : arbrisseau multicaule (de 30 à 40 tiges) aux feuilles engainantes s'insérant de 15 en 15 cm dans des tiges de 1 cm de diamètre ; l'inflorescence est une cyme brunâtre à odeur rappelant celle du savon ; ce végétal est planté uniquement dans un but judiciaire.

- c) Les accessoires dévoilant les coupables par une chute après un temps de rotation étaient de petites cornes d'antilope — espèce *kashya* — ou des fruits évidés (épi de maïs dégarni de ses graines, fruit noir, rond et plat de la liane *musoko*).

Ces objets étaient remplis de certains ingrédients tels que : bec et gorge de charognard mélangés avec de l'urine chez les Balaba, nez de chien sauvage enveloppé d'une feuille de *luhenye* chez les Bayobia, cervelle d'hyène chez les Baushi, œil de lycaon chez les Batemba, scorpion écrasé dans de la fiente de lion chez les Babinga, et puis bouchés avec une préparation végétale d'aspect sirupeux.

Ainsi préparés, ces instruments magiques étaient suspendus au moyen d'une corde ou d'une remige de pintade, selon qu'il s'agissait de bois d'antilope ou de fruits ; leur extrémité la moins grosse effleurait une surface relativement plane ; ils étaient ensuite actionnés par la main gauche du féticheur. Là où l'expérience avait lieu, le sol était colorié en rouge et en blanc comme il fut exposé précédemment ; toutefois, chez les Babinga de Ntobo, les Balaba de Komeshya et les Bena Mitumba de Mulundu, la corne tournoyait dans un petit panier peint, par moitié, des teintes réputées bonnes et mauvaises.

Comment s'appelait cette épreuve et où était-elle en vogue ?

— Du nom du fruit employé :

*diteba* (nom du fruit de la liane *musoko*) au village de Mbebe des Balaba de Dikonzo ;

*kipongele* (nom de la carotte de maïs défruitée) chez les Bayobia de la Ngule.



— Du nom de la corne utilisée :

*lusengo ya kashya* chez les Babinga de Ntobo, Balaba de Komeshya, sous-clan des Bena Mulundu de Mwilu ;

*kasengo ka kashya* dans certains villages balaba de la Ngule (Kisumpa, Mwanga, Mulumbu, Kyabukamba).

La *kashya* est une petite et élégante antilope très commune au Katanga, facilement reconnaissable aux caractères suivants : toupet pénicillé entre les cornes, cavité glanduleuse entre le nez et l'œil, petites cornes droites, rapprochées et minces, oreilles longues et pointues, robe douce et brunâtre.

— Du nom du récipient :

*lutubo* synonyme de *lupanda* à Vuelebyela ;

*kabaya* synonyme de *lupanda* en kiluba à Kyendapanshi.

— Du nom du contenu :

*dikubi* charognard, au village du chef Dikonzo.

— Du nom du mouvement :

*lubuko* du verbe *kumbuka*, aller et venir, chez les Baushi de Mushima.

*kanengene* chez les Batemba ; j'ai perdu la signification de ce mot.

Comment les floueurs, que sont tous les féticheurs, s'arrangent-ils pour que rien ne puisse s'abattre à-contre ?

Tout se produira suivant la volonté de l'individu chargé de la recherche judiciaire et dont les talents de dupeur, de funambule et de jongleur sont incontestables.

Un cérame doit-il rester en équilibre stable sur une pointe de flèche ? Il sera posé avec un petit coup sec qui fera pénétrer le fer aigu de la sagaie dans l'argile imparfaitement cuite de la poterie. Faut-il faire trébucher un vase dans telle direction ? Il sera placé de manière que son centre de gravité se trouvera très légèrement de ce côté, ce qui aura pour effet de le faire basculer, après un court moment, vers l'endroit désiré. Serait-il souhaitable que des bâtonnets tombassent vers l'occident ? Ces menus bois seront savamment arrangés dans ce but, éventuellement une légère trépidation du pied y aidera ou un vent coulis y contribuera.

### 3<sup>o</sup> Procédés par accollement ou détachement.

Ces systèmes d'investigation sont connus sous des noms variés qui sont souvent loin de donner une idée exacte de la manière dont les mânes sont consultés.

Nous les diviserons en trois catégories.

1. Ceux qui condamnent ou innocentent un prévenu d'après le degré d'adhérence d'un objet posé contre le tronc d'un arbre ou un pan de mur ; cette chose reste-t-elle accolée, l'individu soupçonné est coupable, tombe-t-elle, il ne doit pas être inquiété.

Le tableau ci-dessous condense les renseignements relatifs à cette épreuve, à laquelle il est procédé au milieu du village à n'importe quel moment de la journée.

Comment s'appelle-t-elle ?	Où est-elle en usage ?	De quoi se compose-t-elle ?	Contre quoi l'appareil est-il appliqué ?
<i>Mutobo wa kabaya</i>	Balembu- (v. Kazembe)	Deux branchettes de 2 cm de long et d'un demi de diamètre de l'arbre <i>mutobo</i>	Contre l'arbre avec lequel on a fait le <i>mapinga</i>
<i>Mapinga</i>	Bena Gonyi de Mushima (v. Kumba)	Idem mais de l'arbre <i>ndale</i>	<i>idem</i>
<i>Matete</i>	Lunda de Komeshya	Quatre petits morceaux d'un bambou aquatique	Contre le mur extérieur de la hutte du prévenu
<i>Dikoko</i>	Bena Mitumba	Le bout extrême d'une petite termitière	Contre le tronc d'un <i>mubanga</i>

Avant de fixer le petit appareil divinatoire, le féticheur crache le produit de la mastication prolongée de quelques feuilles de l'arbre d'épreuve ou d'un mélange des limbes de *luhenye* et de *kikoti* chez ceux qui n'utilisent pas les végétaux :

- sur l'arbre chez les Balembu,
- sur le *mapinga* chez les Bena Gonyi,
- dans l'intérieur du bambou chez les Lunda,
- sur la partie sectionnée de la termitière chez les Bena Mitumba.

Les quatre bâtonnets employés par les Lunda doivent provenir d'un unique roseau arborescent.

Les plantes dont il est fait usage et dont il n'a pas encore été parlé dans cette étude présentent les caractéristiques suivantes :

- *mutobo wa kabaya* ; grand et gros arbre commun à fleurs blanches et feuilles opposées ; le fruit allongé et de la grosseur d'une orange est jaune clair et inestimable ;
- *luhenye* : arbuste de 0,80 m aux fleurs jaunâtres, en cymes ; leur odeur se rapproche de celle du thym ; les feuilles, petites, sont utilisées par les natifs en application derrière les oreilles, pour combattre les céphalalgies rebelles.

2. Ceux qui sont basés sur la dispersion ou non de menues graines ou de pierrettes : s'éparpillent-elles ou sont-elles projetées à l'extérieur, c'est un signe de culpabilité ; dans le cas contraire, c'est un verdict négatif.

Ces méthodes d'investigation judiciaire ne sont en usage que chez les Bayeke.

L'une s'appelle *kale wa ndone* ; en kisanga, on dirait : *mumono wa*



*katete*, *mumono* étant le nom générique du ricin et *katete* le nom d'une espèce donnant de très petits fruits à maturité tardive et d'une déhiscence difficile. Elle consiste à grouper, dans le milieu d'un récipient à large fond, les semences de palma-christi et à constater si elles restent telles quelles ou si elles se répandent en tous sens.

Dans l'autre, la *kitungwita*, on se sert d'un cylindre constitué par un tronc d'arbre évidé dont l'une des bases est percée de trous ; de petits cailloux sont placés dans cet appareil que l'on agite ensuite fortement ; leur expulsion éventuelle, l'importance de celle-ci, ainsi que sa direction dictent la réponse.

3. Ceux qui tablent sur la face que montre, en tombant, une plaquette corticale que l'on détache du tronc d'un arbre.

Ce procédé s'appelle, comme l'épreuve du poison, *mwavi ya kimondwe*, du nom de l'essence dont on se sert. Il est connu des Basele et Bayanga de Nguba, des Lunda et Bapundwe de Kazembe, des Batembuzi, Balembu et Batemba et a pour but de confirmer ou d'infirmer une dénonciation démoniaque ; les Baluba l'utilisent pour déceler l'auteur de la contamination — dans une maladie vénérienne — d'une femme mariée.

Cette expérience judiciaire a nécessairement lieu en brousse vu la rareté, ailleurs, de l'érythrophléum ; elle se pratique de très bonne heure et ne requiert la présence que des représentants des familles en cause ; chez les Lunda et Bapundwe, l'accusé seul accompagne le féticheur, tandis que celui-ci agit à l'abri de tout regard indiscret chez les Bayanga et Batembuzi.

Le magicien grimpe sur le *kimondwe*, l'herminette sur l'épaule, deux petits coins en *ndale* à la ceinture ; il les enfonce horizontalement dans le tronc, l'un vers l'ouest, l'autre du côté opposé. A petits coups, il incise ensuite, en dessous des endroits ainsi marqués, deux carrés de l'enveloppe du tronc pendant qu'il marmotte sa formule habituelle : « Si un tel est un envoûteur, vous tomberez noirs » ; par exception, le féticheur mulembu ne prononce aucune parole.

Si, en s'abattant, la face rugueuse contre le sol, les morceaux d'écorce laissent apparaître leur partie lisse et blanchâtre, c'est indice de la pureté de l'âme du prévenu. Nous avons vu précédemment comment il convenait d'interpréter la réponse des esprits quand les deux portions corticales ne présentaient pas la même face.

Chez les Batembuzi, la façon d'opérer variait quelque peu en ce sens que l'antisorcier ne découpait pas entièrement la plaquette ; elle restait attachée par quelques fibres : descendu de l'arbre, l'opérateur le battait fortement de manière à provoquer la chute de la partie entaillée. Le contestant n'avait d'autre recours qu'en l'épreuve du poison.

### § 3 : Incidérémancie.

Les coïncidences fournissent les preuves

- soit par l'arrêt d'un mouvement alternatif ou giratoire,
- soit par la rupture d'adhérence ou d'équilibre,
- soit par la manifestation subite d'un objet.

1. L'axinomancie est le procédé le plus courant pour trouver l'auteur d'une infraction par l'interruption dans une action de va-et-vient ; en effet, à l'exception des Bayeke, originaires de l'est africain, des Batembuzi, venus de Rhodésie et des clans lunda de la sous-chefferie de Nguba, où cette coutume s'est vraisemblablement perdue, tous les natifs du Territoire se servent d'une hache quelconque pour découvrir celui qui est cause de leurs malheurs.

Fait curieux, les Bakaonde n'utilisent que le manche, tandis que les Balaba de Dikonzo ne prennent que la pièce en fer. D'autres objets sont employés, conjointement même avec l'herminette, comme instruments d'épreuve :

- le pilon du mortier à farine, par les Bakunda, par certains Balaba de Mushima (Wabanda et Samfu) et de Dikonzo (Mbebe, Kyabukamba), par les Baushi et par quelques Bena Mitumba (ceux de Kibakitoka) ;
- l'objet en bois ressemblant vaguement à un étrier arabe et dans la demi-lune duquel l'indigène pose la tête pour dormir chez les Balaba des villages de Dikonzo et de Mbebe ;
- le tortillon au village Muvunda des Lunda de Komeshya ;
- un gros caillou roulé par les Bayobia de Ntobo ;
- une tête de petite termitière chez les Balembu de Mutebi et de Fyeme.

Ce sont, en général, les matières d'épreuve qui qualifient celles-ci :

- hache : *kapasa* en kibemba, *kanshyeko* en kilamba, *kasolwa* en kiluba ;
- manche : *mupini* en kibemba, *muhini* en kilunda ;
- pilon : *mwishi* ;
- oreiller : *musao* ;
- tortillon : *kata* en kiswahili, *kabaya* en kilunda ;
- caillou : *jibwe* ;
- ou le nom du mouvement de va-et-vient :
- *lubuko* chez les Bapundwe de Ntobo, les Bakaonde de Mushima et les Balembu de Mutebi.

Le féticheur, qui instrumente au milieu du village, devant un public nombreux, procède en deux temps : il fait glisser, sur une surface relativement lisse — la terre en général, la face interne d'une peau de *kashya* bien nettoyée chez les Bayobia de Ntobo, les Balaba de Kazembe et de Dikonzo, les Bakaonde et les Balembu, l'intérieur d'un oreiller chez les gens de Muvunda — le manche de l'outil qu'il tient par le tranchant ou, suivant les régions, l'un des objets mentionnés précédemment, tout en épelant, mentalement, les noms des résidents de la localité ; dès que le mouvement devient pénible, c'est l'indice qu'on se rapproche du nom du coupable qui sera finalement connu quand une résistance nette se fera sentir. Il recommence ensuite l'expérience à haute voix : glissement aisé d'abord, marche difficile ensuite, arrêt brusque au prononcé du nom du responsable.

Chez certains Balaba — ceux de Wazima particulièrement — la famille accusatrice fait procéder à l'épreuve « par la pensée » dans un village voisin et, après être en possession de l'identité de l'auteur recherché, fait recommencer l'expérience « à haute voix » dans la localité qu'il habite.



Pour que cette ordalie ait force et valeur, il est indispensable que certains détails d'exécution soient respectés : obligation pour le féticheur d'observer, depuis la veille, les abstinences rituelles, nécessité d'étendre, sur la surface du corps que l'on fait mouvoir, une composition molle faite d'un mélange de salive rougie par du *kino*, de cendres végétales de brouts de *kikoti* et de feuilles triturées de *luhenye*.

Il existait, dans certaines régions (Bakunda, Balembu, Balaba du sud) des féticheurs spécialisés dans ce genre d'expertise judiciaire : ceux-là avaient reçu une initiation toute particulière dont la phase finale était l'introduction, dans leur sang, par une entaille des veines médianes, d'un mélange de suc de *kikoti* et de *luhenye*. Avant de procéder à une enquête, ils se faisaient, aux poignets, un demi-cercle blanc qu'ils fermaient par une ligne verte d'un mélange obtenu par le broiement de feuilles de *luhenye* tenues dans la main gauche et de feuilles de *kikoti* gardées dans la droite ; le mélange se faisait les mains derrière le dos. Ces magiciens ne pouvaient plus recevoir ou donner du sel de la main à la main sous peine de perdre les avantages qu'ils avaient acquis ; on déposait le condiment devant eux sur une feuille de bananier purifiée au feu.

Les Basanga, Balamba et Bena Gonyi recherchaient d'une manière semblable les coupables, mais non pas dans l'arrêt du va-et-vient d'un objet, mais dans la cessation d'une giration très rapide de fruits de *mukusu*<sup>56</sup> posés sur une peau d'antilope *kashya* et recouverts d'une petite casserole ; cette rotation produit un bruit très sonore permettant de se rendre aisément compte de l'instant où l'arrêt coïncide avec l'appel par l'expérimentateur du nom d'un indigène.

2. Les méthodes basées sur l'adhérence ou l'équilibre sont très particularisées ; les premières n'ont pour champ d'action qu'une partie de la région de Musonoie (les agglomérations Balaba de Mwanza Minda en chefferie Kazembe, de Wakinga, Mbebe et Kyamuyeye dans la vallée de la Ngule, tous les villages Bena Mitumba) ; les secondes ne sont en usage que chez les Babangu.

Elles sont appelées du nom de l'un des ustensiles employés :

- *kitunga*, panier, à Mwanza Minda ;
- *kamulondo*, petit pot à huile, genre tourie sans panier d'osier, à Dikonzo et chez les ressortissants de Mwulu ;
- *chungu*, casserole, chez les habitants des plaines de la Kabango.

L'épreuve consiste à placer sur un panier renversé une *kamulondo* remplie d'eau effervescente, reposant elle-même sur un bourrelet d'herbes semblable à celui que l'on dispose sur la tête pour porter des fardeaux.

Tout se passe exactement comme dans les expériences précédentes : le féticheur, en faisant l'appel des prévenus possibles, soulève, à chaque

<sup>56</sup> Le *mukusu* est une essence grande et relativement rare qui se rencontre dans les terrains sablonneux ; sa foliation digitiforme est angustifoliée et quadrifoliée, sa floraison est jaunâtre, sa fructification brune, claire, est de la grosseur d'un œuf de pigeon, elle est caractérisée par une enveloppe grêlée et un noyau d'un blanc éblouissant.

nom, le récipient ; l'identité du coupable sera révélée au moment où le panier restera attaché au vase. Chez les Balaba de Kazembe cette ordalie est supérieure aux autres en ce sens qu'elle constitue le suprême degré d'appel.

Au milieu de deux hémisphères, l'un de kaolin, l'autre de *kula*, un pot d'argile verte, rempli d'eau, en équilibre sur un fer de hache et légèrement soutenu par deux flèches, permet aux Babangu de vérifier leurs soupçons ; en basculant, au prononcé d'un nom, sur la partie érythroïde, il confirme les suspensions qui pesaient sur cet individu ; si, finalement, il tombe sur la portion albide, c'est que le coupable est étranger à la localité dans laquelle on opère.

Il est superflu d'ajouter que les amis et les clients du chef et du magicien ne fournissent jamais la victime : sa désignation, uniquement basée sur des tours d'adresse, porte exclusivement sur leurs ennemis.

Les glaisières n'existant pas dans le pays des Babangu, ils étaient tributaires de leurs voisins de la Ninga pour l'extraction de la matière première (*lubwe*) nécessaire à la fabrication de leurs récipients d'expérience.

3. Déclenchement ou apparition sont d'autres actions par lesquelles les puissances invisibles éclairent les vivants.

La première forme de ces manifestations est localisée chez les Bayeke — c'est le *kasanda* — auquel ils ont recours pour découvrir ceux qui enfreignent leurs engagements conjugaux, ceux qui dérobent le bien d'autrui, les défunts mécontents des vivants.

Il se compose d'un certain nombre de petits bambous de 8 cm de long environ, liés entre eux et formant une espèce de jalousie de 40 cm de longueur ; enroulés sur eux-mêmes, ils présentent l'aspect d'un faisceau. A l'extrémité supérieure du bâtonnet central sont attachés quelques poils de la barbiche d'un bouc noir ; au bas du roseau extérieur est appendue une petite sonnette en laiton ; la partie supérieure des bambous est biseautée, l'autre est plane.

La manière de prendre l'avis des esprits au moyen de cet instrument soigneusement conservé dans une gaine en peau de *kabuluku*<sup>57</sup> est la suivante : après s'être enduit la main d'une préparation de sa composition, le féticheur saisit l'appareil de la main droite, de l'autre il agite un grelot pendant qu'il expose le problème à résoudre. Il commence alors l'énumération des résidents du village et à cet instant, cette espèce de petit bambou se détend complètement comme un ressort et reste dans cette position jusqu'au moment où, des lèvres du magicien tombe le nom du coupable : à cette seconde précise l'objet reprend sa position initiale.

La seconde façon, pour les forces occultes des Lunda, Bakaonde, Balemba, Baushi, Bayobia, Babangu et Bena Mitumba d'extérioriser ce qu'elles savent des actes des humains est de faire manœuvrer un petit fétiche anthropomorphe. Le *nganga*, entouré d'une dizaine d'indigènes mâles secouant chacun, avec ensemble et par coups secs, une sonnette (*zenze*), agite de ses mains

<sup>57</sup> La *kabuluku* est un cavicornes de très petite taille supportant aisément la captivité — j'en ai personnellement apprivoisé plusieurs pendant des années — ; sa robe est d'un roux brillant, il a de très petites cornes entre lesquelles se dresse un pinceau de poils.



un panier dont le pourtour est garni d'un rang serré de plumes de poules alternativement blanches et noires et au fond duquel est étendu un petit bonhomme en bois. L'accusateur appelle successivement les noms de tous ceux qui peuvent être des chevaliers du fluide noir ; le magicien les répète lentement à voix basse ; si le fétiche se dresse, malheur à celui dont le nom était articulé à cet instant-là.

Cette ordalie est connue ou bien sous le nom de la cloche (*zenze*) au son de laquelle la scène se déroule chez les Lunda de Kazembe, Komeshya et Mushima, chez les Bakaonde, les Baushi et dans le village mulembu de Mukabe, ou bien d'après le nom d'un des instruments utilisés : *kitunga* (panier) chez les Babangu ; *ngumbo* (fétiche) chez les Baluba et Bena Mitumba de Fyeme ; *bankishi* (fétiche) chez les Bena Mitumba de Swana Mulungu ; *lubendji* (fétiche) chez les Bayobia de Ntobo.

Quelques sous-clans Balaba, Baluba et Bena Mitumba ont des systèmes analogues mais qui diffèrent quelque peu dans leur forme.

Le féticheur Mulaba de Dikongo se sert d'un auget en bois — le *kipulu* — (en kiswahili : *kibuyu*, en kisanga : *kileo*) dans lequel se trouvent deux cornes de *kabuluku* renfermant chacune une drogue différente ; il pose les mains sur l'ouverture du récipient et les retire chaque fois qu'il appelle une personne ; lorsque les deux cornes sautent subitement hors de laalebasse d'épreuve, elles indiquent, par là même, l'identité du sorcier.

Le *nganga mutumba* de Swana Mulungu travaille avec un panier contenant une dizaine de petits fétiches de 6 à 8 cm de haut parmi lesquels deux ont, fixés sur la tête, l'orifice valvaire contre le front, un *kibela* blanc, sorte de très petite coquille de Vénus du lac Moëro. Si l'un des fétiches ainsi coiffés se dresse sur ses pieds, au moment où un nom est articulé, cela signifie que l'individu en question rend quelqu'un malade pour lui rappeler l'exécution d'une obligation, tandis que si les deux se mettent debout, l'accusé est bel et bien un envoûteur. Certains natifs pensent que cette épreuve judiciaire a été introduite, il y a très longtemps, par des commerçants Bandembo de passage.

Le magicien muluba de Kasongo (groupement de Komeshya) décèle les délinquants par l'intermédiaire d'un fétiche de 0,50 m de haut, habillé d'un pagne constitué par une peau de civette (*jobo*) et dont la tête a été creusée pour y introduire une corne de *kashya* contenant divers ingrédients. L'expérimentateur maintient l'objet par la queue de l'animal : chaque fois qu'il prononce un nom, le fétiche saute ; dès qu'il ne bouge plus, le doute, quant à celui qui est recherché, a disparu.

Chez les Baluba de Kasongo — même sous-chefferie — le déceleur de sorciers instrumente avec un fétiche semblable, mais qu'il soulève de 0,50 m et laisse retomber sur le sol : s'il se renverse, le sort est favorable à celui dont le destin était en jeu ; s'il tombe droit, c'est l'inverse.

Ce n'est pas sans raison que l'établissement des preuves, par les méthodes que nous venons de décrire, est l'apanage des féticheurs ; ceux-ci ne sont, pour nous, évidemment, que des prestidigitateurs qui, s'ils ne savent exécuter que quelques expériences, les connaissent, en revanche, *ad unguem*.

Il n'est pas donné à tout le monde — en Nigritie surtout — d'être magicien ; il faut d'abord avoir une réelle inclination pour ce métier, savoir acquérir en secret à force de persévérance et avec la complicité, grassement rémunérée, d'un devin, les qualités matérielles indispensables à cette profession : dextérité, prestesse, habileté, art du trucage. Il est en outre nécessaire de savoir inspirer confiance, pouvoir influencer le public, forcer son attention sur un point secondaire, l'hypnotiser presque, choses toutefois plus aisées qu'on ne pourrait le supposer à l'égard d'indigènes qui ne demandent qu'à croire en la toute-puissance des forces occultes.

Les féticheurs sont aidés par un certain éloignement de l'assistance, ce qui permet d'absconire bien des manipulations, d'illusionner le public par une acoustique appropriée, par un servent complaisant, par des compères dissimulés, par l'emploi d'ustensiles truqués actionnés par des jeux de cordes, de leviers, de pédales, permettant de modifier, à volonté, les résultats des épreuves soi-disant divinatoires.

#### § 4 : Cléromancie.

Le *bushyelo* et la baguette divinatoire sont les deux seules formes que revêt l'épreuve du sort ; la première n'est connue que des Bayeke, la seconde est en usage dans tout le restant du Territoire.

Dans une *bushyelo* (*lumfu* en kisanga) — écuelle en bois blanc dont nous avons donné la description au chapitre « extispicine » — remplie d'eau claire puisée à une source, le féticheur dépose un petit morceau de bois de *mukusu*, bien lisse, taillé en forme de parallépipède droit. La circonférence de cette assiette à bouillie est divisée, fictivement, en un certain nombre d'arcs correspondant, selon l'expérience, à des villages, des clans, des familles, des individus. Le magicien s'enduit l'index de la main droite d'un onguent ayant comme base les cendres d'une membrane de têt d'hippopotame saupoudrée de farine de *kasanda* et comme substance visqueuse un mélange d'huile de ricin et de vitellus, ce dernier se dissolvant aisément dans la palme de Christ par suite de la lécithine qu'il contient.

L'opérateur s'assied ensuite sur les talons et, pendant qu'il s'abouche avec les puissances occultes, par une invocation appropriée, tourne rapidement dans l'eau avec l'index, mettant ainsi la planchette en mouvement. Quand l'homme s'arrête de parler, il retire le doigt : le morceau de bois, après avoir heurté, peut-être, la paroi, finit par s'immobiliser soit au milieu du récipient, soit contre le pourtour.

Dans le premier cas, il n'y a, à proprement parler, pas de coupables : l'objet n'a pas été volé mais perdu, il n'y a eu que manège galant et non plaisir charnel, etc. ; si le fragment de *mukusu* a frappé, avec plus ou moins de force, certains endroits du bord, il y a lieu d'en déduire que des personnes habitant la ou les localités que représentent les compartiments imaginaires ont eu l'intention de commettre un méfait de ce genre.

Dans le second cas, l'auteur du fait incriminé habite le village que figure cette extrémité de la surface liquide ; une deuxième expérience indiquera le clan ou le quartier, une troisième déterminera la famille, une dernière



révélera l'individu. Dans la pénultième épreuve, les parties saillantes du *bushyelo* étant orientées est-ouest, les portions près de l'oreille orientale de l'écuëlle désignent les représentants de la puissance paternelle, celles qui avoisinent l'autre anse, ceux de la puissance avunculaire, les mâles étant toujours à droite ; quant aux arcs intermédiaires, ils figurent les autres membres de la famille comme le montre le croquis ci-dessus.

Pour la dernière expérience, la circonférence sera pareillement subdivisée ; ainsi, s'il faut rechercher l'enfant fautif, le fils aîné sera représenté à la place du « père », le fils cadet, à l'endroit de la « tante », etc.

Notons que le *bushyelo* est également utilisé pour connaître les désirs des défunts quant à l'attribution des prénoms aux nouveaux-nés.

Pour ce qui est de la rabdomancie, je me bornerai à un simple exposé. Dans nos pays civilisés, les théories les plus contradictoires s'affrontent encore actuellement à son sujet. Je laisserai à d'autres de démêler le charlatanesque du scientifique de cette épreuve.

Les peuples attardés qui nous occupent ignoraient les sourciers et les radiesthésistes et n'avaient recours à la baguette divinatoire que pour découvrir les criminels, les larrons, les objets dérobés, les amants ; exceptionnellement à Tenga Bwana, pour déceler les envoûteurs des membres de la famille du chef.

L'épreuve par la baguette magique porte habituellement le nom de *mutala* ; on la désigne aussi d'après le nom d'un des objets ou ingrédients employés, à savoir :



— cornes	<i>pembe ya swala</i>	Lunda de Komeshya ;
	<i>pembe ya kashya</i>	v. Watambula de Dikonzo ;
— coquille	<i>kofwa</i>	v. Kalunga de Mubambi ;
— arbre	<i>kapeta nsofu</i>	Balaba de Dikonzo ;
— fruit	<i>lukuya</i>	v. Mwana Sange de Mubambi ;
— animal	<i>kansenkenene</i>	v. Mutebi de Mubambi ;
— panier	<i>lubenshi</i>	Bapundwe de Ntobo ;
— ingrédients	<i>kilubi</i>	Basanga ;
	<i>mukwakwa</i>	v. Mutebi des Balumbu.

Si son usage est partout répandu, certaines tribus reconnaissent qu'elles l'ont adopté récemment, telles les Batemba, les Bakinga, les Bakaonde, les Balunda.

Qu'utilise-t-on comme instrument de révélation, lequel est toujours cherché ou apporté par le féticheur ?

- a) Un bâton de *manga* chez les Bayobia et chez les Balaba de Dikonzo ; de *shimbala* chez les Babinga, Babangu et Balembo ; de *kapeta nsofu* chez les Balaba de Dikonzo.

La branche de *manga* doit être bien sèche et de la grosseur du bras ; dans la hutte du magicien, elle est exposée à un feu dans lequel flambent des bûches, de la même essence, préalablement enfarinées d'une poussière végétale brunâtre ; elle est retirée dès qu'elle commence à flamber ; l'expérimentateur se frottera la figure et les paumes des mains avec les cendres.

Le rejet de bambou de 0,50 m de long devait être de l'année et coupé au cours d'une nuit de pleine lune en prononçant certaines paroles cabalistiques ; l'un des bouts contenait une griffe d'épervier (*kabemba*), type des oiseaux qui, d'une grande hauteur, grâce à leur vue perçante, cherchent leur proie, la trouvent toujours et la ravissent avec sûreté<sup>58</sup> ; à Mutebi, l'une des extrémités était légèrement fendue de manière à pouvoir y insérer une demi-citrouille (*mboga*) destinée à contenir certains ingrédients.

Le *kapeta nsofu* est une grande et longue liane pauciflore, au tronc épineux ; quoique recherchant les termitières, elle se rencontre partout ; les feuilles sont grandes et opposées ; le morceau d'épreuve devait être bien droit, avoir 70 cm environ, l'une des extrémités était creusée en forme de petit bassin pour pouvoir y introduire des ongles de singe, symbole de l'intelligence et de la malice.

- b) Un manche de hache — sans le fer — chez les Bakinga.

- c) Une corne d'antilope *kabashi* chez les Basanga, *swala* chez les Lunda de Mushima, *kashya* chez les Balaba de Dikonzo et les Balembo de Mutebi, *mpala* chez les Bapundwe de Ntobo et *tengu* chez les Baluba.

La *mpala* est une antilope assez rare, gracieuse, de taille moyenne ; son pelage est tricolore : roux sur le dos, bis sur les flancs, blanc sous le

<sup>58</sup> *Bwana Kabemba* = le blanc épervier, nom que me donnaient les Baluba du lac Kisale, ce qui signifiait, pour eux, l'Administrateur qui recherche et trouve toujours les coupables, les réfractaires à l'impôt et les déserteurs.

ventre ; les cornes sont en forme de lyre, une tache veloutée sombre marque le bas des pattes postérieures.

La *tengu* est reconnaissable à sa robe mordorée et à ses cornes en demi-lune recourbées vers l'intérieur ; son habitat préféré est la plaine où elle vit en troupeaux en compagnie des zèbres.

La corne renfermait certaines substances dénommées diversement selon les régions (*kilubi* chez les Basanga, *mukwakwa* chez les Balembu, etc.) ; à Mutebi, on y ajoutait une très petite fourmi noire, appelée *kasengenene* dont la piqûre était bénigne ; chez les Basanga, elle était légèrement chauffée avant d'être refermée ; partout elle était bouchée avec une poudre blanche, qui durcissait immédiatement au contact de l'eau, et dans laquelle on emprisonnait, par le tuyau, une grande plume de pintade qui servait à saisir l'instrument du sort.

d) Une enveloppe testacée de gastéropode : la coquille blanche, vidée du *kofwa*, espèce de gros escargot, remplie et emmanchée comme les cornes, chez les habitants de Kalunga (Balembu).

e) Un fruit évidé chez les Balaba de Kazembe et les Balembu de Mwana Sange. On se servait, à cette fin, du fruit vert foncé du *musawinya*, arbre trapu et épineux croissant dans le voisinage des cours d'eau et des termitières ; le fruit à pépin inesthétique s'appelle *lukuya*, il a la forme et la grosseur d'un œuf de pigeon<sup>59</sup>.

f) Un petit panier plat renfermant une corne de *kabuluku*, une plume de pintade, quelques griffes et ongles d'animaux, le tout couvert de sable fin et blanc ; c'était là l'instrument propice des Basa, Batembuzi et Bapundwe de Ntobo.

g) En dehors des cas envisagés ci-dessus, les indigènes des autres groupements emploient, indifféremment, toutes sortes de bois mais de préférence ceux qui sont poreux et légers, coupés n'importe où et n'importe quand, mais toujours par le magicien et d'un seul coup de hache.

Quelle est la manière de se servir de ces outils judiciaires ? Contrairement aux méthodes usitées par les civilisés, on ne leur imprime ici aucun mouvement de rotation ; on les pose simplement à terre en les tenant par l'extrémité ne contenant aucune drogue ou par les barbes de la plume de pintade. L'instrument est saisi de la main droite, par le féticheur, mais il arrive, chez les Balaba, les Bayobia, les Basanga et les Bapundwe que le magicien le confie à un individu quelconque, alors que chez les Babangu, il le remet à son aide ; dans tous les cas, le rādomancien tintinnabule, sauf à Mutebi où il frappe avec un manche de hache sur une partie similaire.

Un court appel, à haute voix, aux esprits omniscients — « Conduis-nous à l'endroit où est cachée la chose volée. » « Va frapper l'auteur de tel acte », etc. — et, brusquement, la baguette divinatoire se met en marche du lieu où le vol ou le crime a été commis, pour suivre les pas du coupable et le rejoindre en quelque lieu que ce soit (chez lui, dans ses champs, chez

<sup>59</sup> Ce sont ces mêmes fruits creusés, percés et contenant des grains de maïs que les porteurs indigènes s'attachent au-dessus des mollets en guise de grelots.

des amis, etc.). La route peut être longue, on se sent irrésistiblement guidé ; à un carrefour, aucun embarras ; devant une rivière, aucune hésitation, qu'il s'agisse de se jeter à l'eau ou d'en suivre le cours ; au milieu d'une assemblée, pas de perplexité pour indiquer l'individu recherché.

L'appareil dénonciateur heurtera l'endroit où les objets dérobés sont enfouis, frappera sur la main du voleur, touchera la verge du galant, donnera trois petits coups sur la glabelle du sorcier, roulera au pied de l'épouse adultère, etc. ; il peut également amener le baguettisant sur une tombe : l'auteur de l'envoûtement est l'ombre fugitive du mort et il faudra, pour l'apaiser, lui faire des libations.

Il est couramment admis, par nos sourciers, que les résultats obtenus par la baguette résultent, non d'une vertu de celle-ci, mais uniquement du tempérament, des dispositions, de la sensibilité de celui qui la manie ; en Afrique, au contraire, le roseau du sort, seul, joue un rôle : il peut être confié à tout le monde, attendu que ce sont les puissances occultes — et elles seules — qui le dirigent.

Ceux qui sont guidés par le bâton magique prétendent que l'expérience est très fatigante, non seulement en raison de la poursuite et de ses imprévus, mais encore du fait qu'elle provoque, au cours de l'opération, une abondante transpiration, des maux de ventre et de tête et qu'elle laisse le sujet épuisé comme après un accès de fièvre.

### Chapitre VIII : Méthodes intuitives.

Le problème des preuves judiciaires a été résolu, jusqu'à présent, par des moyens simples et discursifs — les preuves directes — ou par des modes extraordinaires — les ordalies et les méthodes d'investigation inductives et conjecturales — ; les premiers sont, pour les peuples voisins de l'état primordial, longs, pénibles, ennuyeux, aussi s'en défient-ils ; les autres, qui donnent une vision rapide de la vérité, ont par contre leurs préférences.

La recherche des délinquants peut également se faire, non plus par des procédés propres à des groupements déterminés, mais par des moyens généraux, n'appartenant plus à certains clans ou à certains lieux, qui abordent la question d'une manière subjective : c'est la divination naturelle, spontanée, réservée par les esprits à quelques individus privilégiés, expressément élus par eux et jouissant de dons particuliers. Des accès inoffensifs de folie religieuse ou d'épilepsie constituent des signes avant-coureurs des intentions dévolutives des puissances occultes. Ceux qui sont frappés de ces délires passagers ou de ces maux comitiaux sont immédiatement initiés, en secret, et moyennant large rétribution, par quelque voyant de réputation bien assise, aux pratiques leur permettant de se mettre en rapport avec les esprits afin que ceux-ci puissent leur révéler ce qui est caché aux yeux du vulgaire ; pendant le temps plus ou moins long que ces aspirants devins passent, en forêt, sous la surveillance d'un ancien serviteur des génies, ils doivent observer les prohibitions rituelles (absence de rapports sexuels, interdiction de manger



certains aliments), absorber des drogues excitantes, s'enduire le corps de mixtures anesthésiques.

Ces manifestations psychiques extravagantes ne constituent pas toutes des tromperies calculées de la part de leurs auteurs ; la plupart de ces derniers sont atteints de véritables troubles névrosiques et sont les premiers convaincus de la réalité de leurs pouvoirs.

Si la divination est généralement propre aux personnes ayant une tendance au somnambulisme naturel ou à l'hypnose, si habituellement cette disposition est héréditaire, les magiciens étant souvent des enfants de la balle, il n'existe néanmoins pas un monopole de cette profession, laquelle est accessible aux individus de toutes les conditions sociales — même aux esclaves —, à tous les âges — même aux jeunes enfants —, aux deux sexes, quoique les voyants mâles soient infiniment plus nombreux que les sibylles.

Bien que cette dignité soit collative, les nécromanciens restent libres, c'est-à-dire qu'ils ne se groupent pas en corporations comme chez d'autres peuples intertropicaux ; un magicien et ses aides danseurs forment parfois une espèce de petite société — qui n'a rien de commun avec une société secrète — ; les devins exercent leur métier isolément, chacun pour soi, étant plutôt rivaux que confrères ; ils se gardent cependant d'aller sur les brisées l'un de l'autre à moins de branler au manche.

Le fait qu'ils consacrent leur temps à des pratiques spirituelles, qui sont, en somme, des fonctions judiciaires, leur donne une autorité révérencielle en marge de la puissance temporelle ; comme, de plus, ils interviennent dans maints actes de la vie collective, leur rôle social est considérable.

Ils vivent grassement de la crédulité de leurs clients, se faisant verser des provisions importantes avant tout travail et acceptant, à la dérobée, des cadeaux de la partie adverse. Assurés ainsi de larges profits, ils ne sont guère obligés, pas plus que leurs familles, de se donner du mal pour assurer leur subsistance. Si leur manière de vivre et leur habitus ne diffèrent guère des autres notables, par contre, dans l'exercice de leurs fonctions, ce sont des carêmes-prenants et cela pour en imposer à la masse peureuse et superstitieuse : corps enduit de blanc et de rouge, reins ceints de petites peaux d'animaux, jambes chargées de grelots et de fruits évidés, poignets, chevilles, cou garnis de colliers de perles et de cornes, chapeau en plumes d'oiseaux, parfois un masque effrayant complète ce bizarre accoutrement. La panerée de leurs *kipaw* (corbeilles renfermant les ingrédients divinatoires) contient les éléments les plus hétérogènes : griffes et becs d'oiseaux de proie, dards de scorpions et de serpents, cornes d'antilopes, cailloux, graines et fruits, sans compter les agents conducteurs provenant, obligatoirement, de sorciers tués, à savoir : ossements, cheveux, ongles à plusieurs lunules, le tout convenablement touillé dans du *pembe*.

Ces grands devins sont consultés bien en dehors de leur chefferie, certains ont une renommée interrégionale ; on les appelle communément *nganga mukubwa* ; on les désigne aussi soit par l'un des objets qu'ils utilisent (*zenze* — sonnette ; *zunshi*, *kamukinda* = fétiches dans lesquels les esprits habitent momentanément ; *kinu* = mortier, etc.), soit par le nom de la

société de danseurs dont ils sont les animateurs (Bayembe, Katepa, etc.), soit encore par l'endroit où a lieu la consultation et où est censé habiter l'esprit dont le nécromant n'est que l'instrument (étang Lufilombo, mare Kateka, etc.), soit enfin par le nom propre du magicien.

Les moyens de communiquer avec les morts sont très variables : nous n'examinerons que ceux qui se rapportent à la prétendue découverte des faits passés restés inconnus, en faisant remarquer que maints devins s'occupaient également de précognition et de iatromancie.

Certains visionnaires n'ont besoin d'aucun accessoire pour découvrir la vérité : l'illumination intérieure leur est donnée par leur génie protecteur qui vient s'incarner en eux ; c'est le cas du célèbre Bondo qui se rend seul — les consultants s'arrêtant à une dizaine de mètres de lui — près de la daraise de l'étang Butobo où, après un temps relativement court, il est à même de donner, très calmement, les plus grandes précisions au sujet de l'affaire dont on est venu l'entretenir : la nature de la maladie, la personne qui l'a provoquée, le poison qui a été utilisé, l'endroit où il est caché, le remède à employer pour sauver le malade, le lieu où on peut le trouver, etc. Un des ancêtres de Butobo était, paraît-il, un maître en métoscopie devant lequel comparaissaient les prévenus de la région.

La ventriloquie a également ses représentants, insoupçonnés de la très grande masse ; en effet, rarissimes sont les indigènes qui se doutent de la faculté que possèdent certains individus de parler en aspirant, sans remuer les lèvres et de modifier ainsi tellement leur voix que celle-ci semble provenir d'une autre personne. Cette sorte de mimique vocale, destinée à produire l'illusion nécessaire quant à la source émettrice du son, est mise en action avec le concours d'une statuette anthropomorphe dite *zunshi* ; ce fétiche, de 30 cm de haut, possède, au milieu de la tête couverte de véritables cheveux humains, un fer pointu supportant une corne d'antilope *swala* bourrée d'ingrédients maléfiques. Le magicien interroge le fétiche qui répond à voix basse, mais très clairement de manière que tout le monde puisse le comprendre.

Chez les Basanga, certains indigènes intelligents, mais ignorant la possibilité de cultiver la ventriloquie, ont tenté d'imiter les *zunshi* baluba qu'ils ont baptisé de *kamukinda*. D'autres natifs, très observateurs, m'ont affirmé qu'ils s'étaient aperçus de la supercherie qui consistait, pour l'expérimentateur, à se mettre dans les narines des fruits de ricin évidés pour supprimer le retentissement de la voix dans les fosses nasales et à travailler le soir afin de pouvoir mieux dissimuler le mouvement des lèvres.

D'autres devins, pour frapper davantage l'imagination de la foule, ont recours à des objets matériels, tel ce magicien originaire de Kongolo qui, vers 1931, parcourut le nord du Territoire avec le crâne de sa mère dans un panier ; celui-ci était relié, par une corde, à un petit mortier (*kinu*) recouvert d'un morceau de peau de lion. Le tout faisait office d'appareil téléphonique : le nécromant appelait sa mère et celle-ci était censée lui répondre.

Certains soi-disant thaumaturges prétendent voir la figure du coupable

se profiler dans leur panier magique, des lécanomanciens disent la voir apparaître à la surface d'un liquide, d'autres encore pratiquent la catoptronmancie qui leur donne la vision du responsable dans un miroir.

Pour recevoir les révélations de l'au-delà, certains sujets utilisent des méthodes présentant une grande analogie avec celles de nos spirites : ils se mettent en transe pour attirer en eux un esprit de l'autre monde. Comment se jettent-ils dans ces états somnambuliques plus ou moins caractérisés ? En faisant exécuter, autour d'eux, par les villageois, des danses sauvages à l'aspect convulsionnaire, scandées par le bruit sourd et énervant des tambours, accompagnées de chants monotones entrecoupés de hurlements féroces, au milieu d'une atmosphère enfumée par la combustion de plantes excitantes.

Quant aux médiums, les uns participent aux trémoussements des participants, évoluant avec frénésie à l'intérieur de leur cercle, gesticulant, sautant à pieds joints, frappant dans leurs mains, traçant dans l'espace des signes cabalistiques ; d'autres se bornent, après s'être lavés mains et pieds et avoir absorbé des boissons spéciales, à attendre de céder leur enveloppe matérielle aux esprits : dès que la présence de ceux-ci commence à se manifester, des tremblements les agitent, leurs yeux deviennent vitreux et ils articulent des choses incompréhensibles.

Chez les premiers, qui se rencontrent principalement dans le sud du pays, c'est quand la danse est devenue vertigineuse, que le vacarme a atteint son paroxysme, que l'excitation est à son comble, c'est quand le devin ruisselle et que sa poitrine palpite que, brusquement, il s'arrête et en décisionnaire, d'un geste sec, désigne l'un des assistants comme le coupable.

Chez les seconds, qui opèrent plutôt dans le nord de la région, c'est le lendemain matin que, très calme, le voyant ayant réuni les gens du village autour de lui, les interpellera les uns après les autres, remettra du *pembe* aux innocents — qui s'empresseront de s'en barbouiller la figure, la poitrine et les bras —, et finalement montrera le fautif.

Parmi les Baluba, certain féticheur, après être entré dans la maison d'un malade et l'avoir exorcisé par des danses et des aspersions, se lave les yeux avec une eau contenant une poudre dénommée *mukebo* ; immédiatement après, fermant les yeux, il aperçoit le portrait de l'envoûteur.

Un dernier procédé intuitif est l'oniromancie ; le rêve n'est toutefois admis que comme présomption : il doit être confirmé par une autre preuve.

L'indigène distingue le songe spontané du rêve sollicité : ce dernier constitue l'épreuve judiciaire proprement dite, l'autre n'étant qu'un message destiné à mettre sur la voie du genre d'infraction commise ou à révéler l'identité de l'inculpé. Exemples : un noir rêve de bêtes qui s'accouplent dans la forêt, ce sont les mânes qui le préviennent qu'une de ses femmes le trompe ; si, pendant son sommeil, il voit, accroupi au pied d'un arbre, son oncle examinant l'étron qu'il vient d'évacuer, c'est l'avertissement que ce parent tente de lui transmettre, au moyen d'une statuette ménechme, qu'il recouvre de substances immondes, la lèpre ou l'éléphantiasis.

Le naturel accorde d'autant plus d'importance aux images qui se sont présentées à son esprit, pendant l'assoupissement de ses sens, que ces repré-



sentations chimériques se sont produites à certains moments plutôt qu'à d'autres : le matin, de préférence à la nuit ; pendant une sieste suivant un repas frugal plutôt que durant un sommeil de plomb résultant d'une beuverie ; par un clair de lune préférablement à une atmosphère brouillassante. Un même songe se répétant plusieurs fois retient davantage son attention.

Les natifs ne sont pas sans se rendre compte que, si indépendants de la volonté qu'ils leur paraissent, les rêves subissent néanmoins, dans une certaine mesure, l'influence des préoccupations du moment, des appétits et des inquiétudes qui nous agitent, des impressions ressenties la veille ; de plus, une mémoire faillible risque, au moment de les raconter, de les déformer. C'est pourquoi estime-t-on indispensable de confier les enquêtes judiciaires de ce genre à des devins n'ayant aucun intérêt, du moins apparent, dans les affaires à élucider.

Ces maîtres ès sciences oniromantiques peuvent, du fait du commerce qu'ils entretiennent avec les puissances invisibles, leur demander d'être visités en songe ; il ne leur restera plus qu'à déchiffrer leur langage conventionnel. Pour être en état de réceptivité et de lucidité parfaites, ils se préparent aux rêves en évitant les fatigues physiques, les mets défendus, les rapports charnels ; le soir, ils se couchent seuls dans leur hutte, après avoir enlevé tous leurs vêtements, s'être lavés le corps à l'eau tiède, avoir avalé certaine mixture de leur composition. Ils gardent dans la main gauche, repliée sous la nuque, certain accessoire rappelant l'objet de l'enquête (brin de chaume de la maison du volé, cheveux de la femme volage, morceau d'étoffe du lit du malade, etc.) ; les devins Basukulumbwe — commerçants de la Rhodésie du Sud qui visitaient jadis régulièrement le pays à dos de bœuf — se couchaient en pronation à côté du cadavre afin de connaître celui qui avait provoqué la mort.

L'onirocritie constitue une science dont les principes révélateurs diffèrent suivant les régions et les individus, chaque devin ayant quasi sa manière personnelle d'interpréter les songes : un même rêve, chez deux nécromants différents, peut donc avoir des significations dissemblables. Des conversations que j'ai eues avec bon nombre de ces soi-disant traducteurs du langage symbolique des esprits, je crois pouvoir les grouper dans les trois catégories suivantes :

- a) ceux qui stipulent d'avance le signe conventionnel qui répondra à la question posée ; exemples : rêver qu'on escalade une montagne dénote que la chose est exacte, tandis que descendre une colline veut dire qu'il y a erreur ; la durée de l'ascension, la hauteur de l'élévation, les difficultés de l'entreprise, etc. fourniront des précisions supplémentaires ;
- b) ceux qui révèlent la vérité par la vision hallucinatoire d'une autre preuve judiciaire ; exemples : rêver d'une chasse où l'on tue une bête mâle ou femelle, du résultat de l'examen des entrailles d'un poulet, d'une épreuve d'eau bouillante, etc. ;
- c) ceux qui, grâce à leur grande subtilité d'esprit, expliquent tous les songes d'après les sujets qui leur apparaissent ; exemples : des fourmis indiquent

que le prévenu est coupable de vol, un ouragan, qu'il est innocent ; une source tarie exprime également la culpabilité, tandis que l'apparition d'une lumière (soleil, lune, étoile, feu, éclair, etc.) réduit les soupçons à néant ; rêve-t-on d'une tombe, l'envoûteur n'est pas celui que l'on croit, voit-on des bébés, l'accusation est fondée ; des rochers, des pierres signifient que celui qui a prêté serment est un parjure, alors que des forêts, de l'eau, etc. en font un homme loyal. Quel membre de la famille a-t-il jeté un sort ? Cela dépendra de la partie de l'animal, du végétal, de la personne dont le devin aura plus spécialement rêvé : la tête désigne les père et mère ; les pieds, les esclaves ; les cuisses, les femmes ; les mains, les parents collatéraux, etc.

D'où vient la crédibilité des indigènes en l'oniromancie ? Des phénomènes aussi bizarres, aussi incohérents que sont les songes, souvent en contradiction avec la réalité et les lois naturelles, ne peuvent être provoqués que par des forces occultes. Les noirs en ont déduit que ce ne pouvait être là qu'une communication symbolique des puissances invisibles désireuses de révéler aux humains ce qu'ils devaient savoir et chargeant de cette mission des êtres plus spécialement élus par elles.

Les œdipes peuvent être de bonne foi ou s'illusionner sur leurs aptitudes ou, ce qui est le cas le plus fréquent, être de madrés coquins élevant le charlatanisme à la hauteur d'une science.

Il n'est pas douteux que certains d'entre eux sont favorisés par une sagacité particulière, une intuition extraordinaire, une puissance de télépathie exceptionnelle, d'indéniables dispositions à la psychologie : ils savent utiliser adroitement les sources d'informations naturelles, ils ont recours à l'intimidation lors de sondages secrets préalables, ils sont capables de saisir le trouble fugitif ou l'inquiétude imperceptible d'un fautif.

Quelques-uns croient à l'exactitude de leurs méthodes, mais la plupart sont des mystificateurs, de fieffés fripons préoccupés de sauvegarder un prestige lucratif, guidés uniquement par la rancune, la vengeance, dénonçant à la fureur de la population le plus grand des innocents s'ils y trouvent leur intérêt, mais désignant des manifestations posthumes plutôt que le véritable responsable si une certaine prudence leur commande de mettre la lumière sous le boisseau.

#### Postface.

J'ai exposé, avec le constant souci d'être précis, de sacrifier l'harmonie et la variété du style aux exigences rigoureuses de la vérité psychologique et historique, le système des preuves judiciaires et des pratiques qui tenaient lieu d'instruction dans les sociétés primitives d'une région du Congo Belge réduite aux proportions d'un territoire administratif, mais constituant, en même temps, un carrefour ethnographique où sont venus mourir maints mouvements migratoires.

Les choses que j'ai relatées paraîtront parfois étranges, déconcertantes même ; elles laisseront peut-être certains lecteurs sceptiques. Pourtant, en

me limitant volontairement aux populations que je connaissais spécialement bien, parmi lesquelles j'avais vécu à plusieurs reprises, j'ai voulu ne parler que d'une contrée où j'avais pu recueillir des documents de première main et les contrôler, souvent, longtemps après.

Je n'ai pas fait une œuvre d'imagination, aussi la lecture en aura-t-elle été, par suite de la minutie et de la prolixité des détails, souvent ennuyeuse et monotone ; je m'en excuse.

Loin de moi la pensée d'avoir épuisé la richesse d'un sujet aussi important, même pour la circonscription de Jadotville ; je n'ai pas su tout voir, je n'ai pas pu tout dire, maintes particularités m'ont certainement échappé. Il reste encore beaucoup de travail pour les érudits désintéressés, avides de prolonger, en tous sens, des recherches auxquelles je n'ai fourni qu'une base de départ, un inventaire aussi complet que possible.

Des travaux analogues à celui-ci, poursuivis sur toute l'étendue de notre vaste empire africain, permettraient de rédiger l'un des chapitres les plus passionnants du code pénal coutumier, de dégager les origines et la nature juridique de notre procédure, d'aider à trancher le grand problème ethnique de la parenté des groupements des descendants de Cham.

Que cette modeste pierre posée, sans prétention, sur la tour en construction du savoir actuel sur notre colonie, puisse contribuer à l'édifice qui s'élève lentement sous l'effort multiforme des investigateurs.

\* \* \*

#### Note de la Rédaction.

La carte géographique réduite, reproduite aux pages 268 et 269 du présent article, dessinée par le cartographe de la rédaction est un extrait d'une carte en couleurs dressée par l'auteur lui-même ; elle contient quelques noms de lieux incorrects. Cela provient du fait que dans l'original certains noms étaient écrits très petit, de sorte qu'il était difficile de les déchiffrer. L'auteur ayant l'intention de publier ailleurs la carte en couleurs telle qu'elle est, on aura l'occasion de contrôler tous les noms géographiques.

---



# Die Inschriften der Stele von Lemnos.

Von P. JAKOB LEHR.

## Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Grundsätzliches.

I. Die Stele.

II. Die Lesung der Inschriften.

a) Inbezug auf einzelne Wörter.

b) Inbezug auf die Zeilen.

III. Die Deutung der Inschriften.

A. Die Inschrift A.

a) Allgemeines.

b) Das Suffix *-ai* oder *-ay*.

c) Das Suffix *-θ*.

Exkurs über das Punktiersystem.

B. Die Inschrift B.

IV. Übersicht und Parallelität der Inschriften A und B.

V. Zusammenfassung.

VI. Grammatikalisches.

a) Buchstaben.

b) Das Wort (Formenlehre).

c) Der Satz.

## Einleitung.

Die hier behandelten Inschriften der Stele von Lemnos haben eine verhältnismäßig große Literatur hervorgerufen, zusammengestellt bis zum Jahre 1930 bei JOHANN FRIEDRICH, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, S. 144. Inzwischen ist hinzugekommen: F. RIBEZZO, *Rivista ind. gr. it.* XV (1931), S. 63 ff.; P. KRETSCHMER, *Glotta* XX (1932), S. 222 ff.; W. BRANDENSTEIN, *Die tyrrhenische Stele von Lemnos*, Leipzig 1934 (*Mitteil. d. Alterorient. Ges.* VIII/2); B. HROZNÝ, *Studi Etruschi* IX (1935), S. 127 ff.; EMIL GOLDMANN, *Klotho III*, Wien 1936, S. 287 ff. und ROSA GOLDMANN, ebenda, S. 299-303.

## Abkürzungen sonstiger, häufig angeführter Literatur :

- BRO. = C. BROCKELMANN, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen, 1. Auflage, I, Berlin 1908 ; II, Berlin 1913.
- NÖLDEKE = TH. NÖLDEKE, Neusyrische Grammatik, Leipzig 1868.
- CIE = Corpus Inscriptionum Etruscarum.
- St. E. = Studi Etruschi, Florenz ; seit 1927 jährlich ein Band. \*

## Grundsätzliches.

Die folgende Abhandlung über die Inschriften der lemnischen Stele ist das Nebenprodukt einer Arbeit : „Die sprachliche Stellung des Etruskischen.“ Wer sich mit dieser Frage eingehend beschäftigt, merkt gar bald, daß er trotz der zahllosen Wegweiser in einem Labyrinth haltloser Vermutungen oder unberechtigter Diktate herumirrt. Der Eindruck, den wir von den bisherigen Ergebnissen der etruskischen Sprachforschung erhalten, weckt in uns die Erinnerung an den alten DIONYS VON HALIKARNASS, der schon zur Zeit des Kaisers Augustus meinte, die Sprache der Etrusker sei von der aller andern Menschen verschieden (*Antiquitates Romanae*, I, 30, 2).

Im Jahr 1927 erklärte BUONAMICI, ein guter Kenner der wirklichen Lage (*Studi etruschi*, I, S. 239) : „Es ist unnötig, sich zu täuschen : Mehrmals wurde gemeldet, man habe den Schlüssel zum Etruskischen gefunden, aber dieser Schlüssel hat sich nie im Schloß herumgedreht.“ Auch die etruskische Grammatik TROMBETTI's (*La Lingua Etrusca*, Florenz 1928) hat darin keinen Wandel geschaffen. „Wenn TROMBETTI — sei es auch unter Zuhilfenahme eines enormen sprachvergleichenden Materials — diesen Versuch gewagt hat, so zeigen schon die in vielen Punkten recht fragwürdigen Ergebnisse, zu denen er unter Zuhilfenahme seiner Grammatik bei der Interpretation der wichtigsten inschriftlichen Denkmäler gelangt ist, daß solche Versuche derzeit unausweichlich zum Scheitern verurteilt sind“ (LEIFER, *Studien zum antiken Ämterwesen*, 1931, S. 133). Nicht anders äußert sich eine erste Autorität auf diesem Gebiet. „Betont muß werden, daß von einer Deutung der etruskischen Sprachdenkmäler in der Übersetzung, die TROMBETTI auf Grund seines Beweismaterials vorlegt, nicht gesprochen werden kann, weil uns jede Möglichkeit, positiv oder negativ zu entscheiden, fehlt“ (EVA FIESEL, *Etruskisch*, 1931, S. 68). Am 20. November 1933 hielt Professor BOTTIGLIONI bei der Eröffnung des akademischen Jahres in der Universität Pavia eine Rede über „Etruskische Hermeneutik“, wobei er ausrief : „Trotz dieser Leidenschaftlichkeit, trotz zweier Jahrhunderte von Studien und Untersuchungen, scheint die etruskische Sphinx immer noch unserer Anstrengungen zu spotten“ (*Annuario della R. Università di Pavia*, 1934 ; St. E. VII). Inzwischen ist

\* Anmerkung der Redaktion : Das Manuskript dieses Artikels war bereits im Jahre 1937 abgeschlossen, konnte aber wegen der Kriegsverhältnisse nicht eher veröffentlicht werden. Man wird daher entschuldigen, daß neuere Literatur nicht mehr berücksichtigt ist, z. B. W. BRANDENSTEIN, *Neue Beobachtungen zur Stele von Lemnos*, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 47 (1940) 215-218.

nichts Umwälzendes zutage getreten. Man versteht daher nicht recht, wie KLUGE sagen kann: „Die Zeit, wo der Spruch des alten DIONYS VON HALIKARNASS Gültigkeit hatte, ist ein für allemal vorbei“ (St. E. X, S. 191). Es ist, wie in einem zweiten Aufsatz über das Etruskische selbst sich nebenbei ergeben wird, ihm leider nicht gelungen, „den Beweis dafür zu bringen: Die sprachliche Stellung des Etruskischen läßt sich auch ohne genaue Kenntnis des Inhaltes der Texte bestimmen“ (TH. KLUGE, Cippus Perusinus, ebenda). „Wenn man auch nicht leugnen kann, daß auf dem Feld der (etruskischen) Hermeneutik offensichtliche Fortschritte zu verzeichnen sind, so besteht trotz der Zuversicht einiger Gelehrten das etruskische Problem weiter. Die Meinungsverschiedenheiten erster Autoritäten über den Sinn ein und derselben Inschrift lassen vermuten, wir seien noch beinahe in der Lage, die schon DEECKE beklagte, als er 1875 schrieb, man befände sich beim Etruskischen nach so vielem Herumreden immer noch am Anfang“ (BUONAMICI, Epigrafia Etrusca, Florenz 1932, S. 15).

Da die etruskischen Alphabete bekannt sind und die fähigsten Köpfe ihre Akribie unter Beweis gestellt haben, kann nicht in der Methode das Haupthindernis dafür liegen, daß wir über die sprachliche Stellung des Etruskischen auch heute noch völlig im Unklaren sind. Wenn andererseits das uns als älteste „hamitische“ Sprache bekannte Altägyptische bei fortschreitender Entzifferung immer mehr semitische Anklänge aufweist, so sollte man eigentlich annehmen dürfen, daß die etruskische Sprache, rein oder gemischt, in eine der zur Genüge bekannten indoeuropäischen, semitischen oder hamitischen Sprachgruppen einzureihen sei. Indes hören wir: „Die Herleitung des Etruskischen von den semitischen Sprachen wurde hinfällig mit dem Erwachen der historischen Kritik und der wachsenden Einsicht in die altgriechische Epigraphik . . . Die indogermanisch-etruskische Verwandtschaftshypothese wurde widerlegt durch die kombinatorische Methode, die sich an der systematischen Sprachforschung geschult hatte“ (FIESEL, a. a. O. S. 68). Vom Hamitischen ist hier überhaupt nicht die Rede. Doch das ficht uns nicht an, da wir uns ja nicht mit dem Etruskischen, sondern mit dem „Lemnischen“ beschäftigen wollen. Nachdem wir zugestandenermaßen von dem Etruskischen blutwenig verstehen, ist es nicht recht einleuchtend, wie man so bestimmt eine Verwandtschaft mit dem Semitischen in Abrede stellen kann. Dieser Zweifel wird auch nicht durch die Begründung behoben: „Denn noch lag nicht die Erkenntnis vor, daß im Bereich der Ägäis einst eine vorgriechische Bevölkerung *sui generis* verbreitet war“ (FIESEL, ebenda), weil wir eben von dieser Bevölkerung *sui generis* noch weniger wissen als von den Etruskern selbst. Wenn die Tatsache angeführt wird: „Die semitisch-etruskische Ursprungshypothese fällt mit der Romantik“, und der spätere Versuch des Orientalisten STICKEL, den „Erweis einer Sprachverwandtschaft zu bringen, bleibt völlig isoliert“ (FIESEL, a. a. O. S. 23), so ergibt sich daraus zunächst nur die Unzulänglichkeit solcher Versuche. Das hatte auch PAULI schon früher festgestellt: „Die verschiedenen Versuche, das Etruskische aus dem Semitischen zu erklären, sind sämtlich als gescheitert anzusehen.“ Nur TROMBETTI (a. a. O. IX) leugnet die Verwandtschaft selbst: „Das Etruskische wurde mit



Sprachen verglichen, mit denen es überhaupt keine Verwandtschaft hat, wie z. B. mit dem Hebräischen.“ Obwohl ich mich mit dem, was man gewöhnlich unter dem Sammelwort „Etruskisch“ versteht, in diesem Aufsatz nicht befasse, so muß ich doch auf die Versuche, das Etruskische aus dem Semitischen zu erklären, noch kurz eingehen.

Freilich hat es keinen Sinn, sich mit den Etymologien der Vorromantiker zu beschäftigen, da man damals weder im Alphabet noch in der Hermeneutik eine hinreichend sichere Grundlage besaß. Wenn aber SAVINO SAVINI, den FIESEL nicht nennt, im Jahre 1927 ein Buch schreibt (*L'Etrusco come lingua semitica*, Mailand), so kann ihm eine derartige Entschuldigung nicht zugebilligt werden. Allerdings fehlt seiner Arbeit von vornherein der wissenschaftliche Ernst. „Wir werden uns zufrieden geben, Wurzeln zu erkennen und damit einen ungefähren Sinn zu verbinden“ (S. 44). „Von einem ersten Schritt soll man nicht mehr verlangen, als man leisten kann“ (S. 45). Da SAVINI wußte, daß im Hebräischen viele Eigennamen geradezu Nominal- oder Verbal-sätze darstellen, übertrug er diese Beziehungen auch auf das Etruskische, wofür er zunächst nur den fadenscheinigen Beweis anführen konnte, das etruskische Alphabet sei zum großen Teil identisch mit dem „Protosemitischen“ oder vielmehr „Urhebräischen“ (S. 35). Er gibt dem Hebräischen bei seinen Erklärungsversuchen den Vorzug, „weil wir bei unserer Kenntnis der semitischen Sprachen dem Hebräischen wegen seiner einzigartigen Stellung den absoluten Primat zuerkennen müßten“ (S. 45). Nach den eben erwähnten, von ihm aufgestellten Grundsätzen ist es klar, daß er das Etruskische nicht besser, aber auch nicht schlechter behandelt als jene Etymologen, die nur auf „lautliche Anklänge“ Jagd machen.

Wenn MACROBIUS (*Saturn.* III, 8, 6) sagt: „*Tuscos Camillum* appellasse Mercurium, quo vocabulo significant *praeministrum deorum*“ und wenn dann SAVINI wegen der anerkannten Gleichungen: *Camillus* = *Casmillus* (VARRO, *De lingua latina*, VI, 3) = *Kadmillus* (*Scholia Lycophronis*, 162) dieses letzte Wort in *Kadm-il(lus)* abteilt und *kadm* = semitisch *qadam* „vorhergehen“ und *il* = semitisch *el*, *il* „Gott“ setzt, so hat er wegen der Bezugnahme auf die Definition VARRO's: „*administer dis magnis*“ mit seinem *Kadm-il* = „*praeminister deorum*“ formell und substanziell eine sprachwissenschaftlich viel bessere Position eingenommen als jene Linguisten, die ohne wirklichen Grund z. B. die Worte der lemnischen Stele: *holaiez naphoth ziazi* mit „Holiaies, der Sohn des Ziaz“ wiedergeben. Zum Unglück fehlen ihm aber für andere Wörter die sprachgeschichtlichen Belege, und so verliert er sich denn in seiner staunenswerten Unbekümmertheit hoffnungslos im Urwald ähnlich aussehender Stammwörter. Er scheint zu wissen, daß er nicht allein dieses Schicksal teilt. Doch er tröstet sich und uns: „Der Autor (SAVINI) bittet nur, glauben zu wollen, daß er aus seiner Hypothese keine weltbewegende Frage macht. Wir haben so lange gelebt, und zwar gar nicht so schlecht, ohne das Etruskische zu verstehen; die Welt wird wohl nicht einfallen, wenn wir noch drei oder vier tausend Jahre warten müssen, um es erklären zu können“ (a. a. O. XII). Aus einem ganz andern Holz war der Orientalist STICKEL geschnitzt. Er nahm seine Aufgabe wirklich ernst (JOH. GUSTAV STICKEL,

Das Etruskische durch Erklärung von Inschriften und Namen als semitische Sprache erwiesen, Leipzig 1858). Allein, er war Etymologist von reinstem Wasser. Für ihn handelte es sich nur um lautliche Anklänge, wobei er manchmal nachhalf nach dem Dichterwort: Und bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt. Selbst Worttrennungszeichen beachtete er nicht. Ein Beispiel soll seine Methode klarlegen. Da im Hebräischen der Buchstabe *b* auch als *v* gesprochen wird, anderseits im Etruskischen in der Schrift für *b* das *p* eintritt, so ersetzte er diese Buchstaben nach Belieben durcheinander. Muster sei uns seine Erklärung der bekannten Bilingue CIE (Corpus inscript. etrusc.) n. 272:

*C. Licini. C. F. Nigri*, etruskisch: *v. lecne. v. hapirnal* = *V(el) Leöne V(el) Hapirnal*. Ich lasse absichtlich den etruskischen Text unverändert, nicht nur deswegen, weil die Etruskologen uneins sind hinsichtlich der Gleichung *Nigri* = *Hapirnal*, worin *-nal* Abstammungsexponent ist, sondern wegen der Kühnheit, mit der STICKEL das etruskische *v. lecne. v. hapirnal* = semitischem *blkn eb(d) abirn* setzt, indem er den ersten Buchstaben *v* des abgekürzten Vornamens *Vel* als *b* mit den Buchstaben *lecn* des Sippennamens der Licinier verbindet, dann den Schlußvokal *e* desselben Sippennamens mit dem *v*, dem abgekürzten Vaternamen *v(el)*, zu *eb* vereinigt und ein *d* nach eigenem Gutdünken hinzufügt, so daß ein semitisches Wort *ebd* „Untergang, Vernichtung“ entsteht. Als Ersatz für das eingeschmuggelte *d* unterdrückt er dann das *h* und zerlegt *hapirnal* in *abirn al*. Damit erhält er dann den gewünschten semitischen Satz: *blkn ebd abirn al* = „Wenn wir hinwegziehen zur Vernichtung, steigt unser Wesenhaftes aufwärts!“ (a. a. O. 176). Nach diesem Rezept kann man natürlich den Namen dieses Etruskers noch auf verschiedene Arten zerlegen; und wirklich hat STICKEL auch eine zweite Verbindung vorgeschlagen: *plg nebd abir nal* = „Zum Teil gehen wir unter; mit dem Starken steigen wir aufwärts!“ *Sapienti sat*. Es wäre jedoch völlig verfehlt, daraus schließen zu wollen: Also ist das Etruskische mit dem Semitischen nicht verwandt! Die einzige Folgerung kann nur lauten: „So darf man es nicht machen!“ Seien wir aber STICKEL gegenüber nicht ungerecht. Jedenfalls hat er den Etruskern als einem Volk von beträchtlicher Kultur nicht zugemutet, daß sie eine Sprache redeten, die einem Buschmanddialekt nachstand, wie man aus manchen heutigen Übersetzungsversuchen annehmen müßte. Auch seine willkürlichen Wortbildungen stehen bei den Modernen nicht ohne Beispiel da. TROMBETTI hat 70 Jahre später in seiner etruskischen Grammatik auch solche Kunststücklein fertig gebracht. So schweißt er (a. a. O. § 118, S. 55) zur Erklärung des etruskischen Vornamens *Arnθ* den Dinka-Ausdruck *ran tin* „kleiner Mann“, worin *ran* das Substantiv „Mann“ und *tin* das Adjektiv „klein“ ist, zu *ra-nt-i* zusammen und stempelt darin *-nt-* zu einem Suffix. Die Bemerkung BALTZER's (HERMANN BALTZER, Deutsche Sprache, S. 27) von „ebenso ungeheurem wie ungeordnetem Sprachwissen“ TROMBETTI's ist nicht ganz unverdient. Und wenn die heutigen Etymologisten auf der wilden Jagd nach lautlichen Anklängen gehindert sind, die etruskischen Trennungszeichen der Wörter zu überrennen und manche der vielen Suffixe niederzutrampeeln, so ist das nur dem Fortschritt der etruskischen Hermeneutik

zu danken, nicht aber etwa der sichern Erkenntnis, das Etruskische sei „arisch“ oder „anarisch“.

Somit ergibt sich für uns die unausweichliche Pflicht: Wir müssen versuchen, es anders zu machen. Vom Etruskischen selbst nehmen wir nun Abschied; es soll das „Etruskische“ in einem eigenen Artikel behandelt werden. CARL ABEL's „Einleitung in ein ägyptisch-semitisch-indoeuropäisches Wurzelwörterbuch“ (1886), HERMANN MÖLLER's „Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch“ (1911) und der zweite Band der „Festschrift für HERMANN HIRT“ (1936) sollten eine ernste Mahnung sein, daß das Aufsuchen des einen oder andern Wortes, das etymologisch zu dem gegebenen, aber leider noch unbekannten Worte gehören könnte, zwar nicht sinnwidrig, aber zwecklos ist; vollends, wenn in einer Inschrift ein Wort aus dem Baskischen, das andere aus dem Sumerischen, ein drittes aus dem Lykischen usw. hergeholt wird.

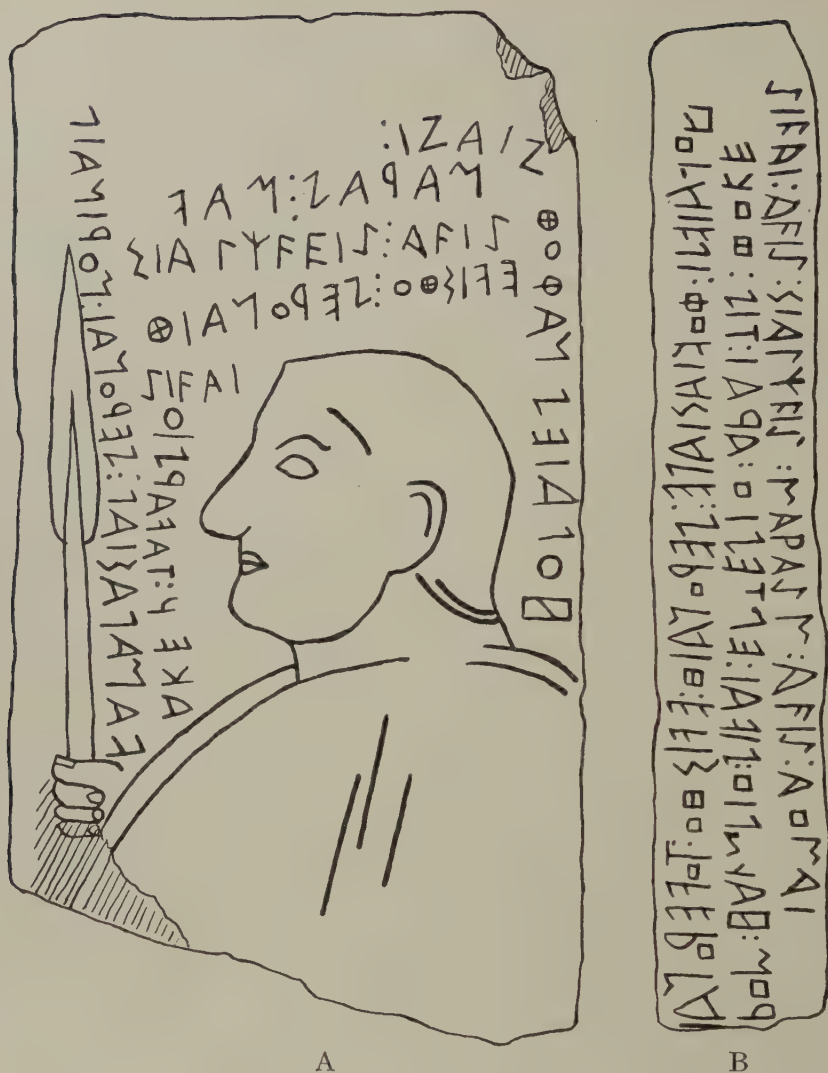
Wir verlangen daher, daß die zu erklärende Inschrift einheitlich dargestellt wird, und zwar nach dem Lexikon und der Grammatik ein und desselben Idioms. Wir weigern uns, anzunehmen, daß ein Kulturvolk, das inschriftliche Denkmäler hinterließ, ein Kauderwelsch hingeschrieben hat. Wir lehnen es auch ab, eine Inschrift aus vorchristlicher Zeit durch Sprachformen der Gegenwart erläutern zu wollen, falls der historische Werdegang nicht einwandfrei aufgezeigt wird. Mit diesen Grundsätzen, die wohl nicht schärfer gefaßt werden können, treten wir an die Übersetzung der Inschriften auf der sogenannten „Stele von Lemnos“, die wir nicht anders zu deuten vermögen als eine mit altphrygischen Buchstaben wiedergegebene semito-hamitische<sup>1</sup> Grabinschrift eines einfachen Soldaten, der in Myrina in Garnison lag. Diese Feststellung besagt demnach, daß wir nachzuweisen haben, daß in diesen Inschriften die Wörter morphologisch semitisch gebildet und syntaktisch im Satz semitisch konstruiert sind. Wenn bei der Erklärung der „lemnischen“ Wörter der reine Aussagesatz gewählt ist anstatt eines verklauselten Potentialausdruckes, so ist das unter jenem Gesichtspunkt zu verstehen, den FIESEL hinsichtlich des Etruskischen mit den Worten kennzeichnet: „Die etruskische Wortforschung hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß meist keine Kontrollmöglichkeiten für die vermitteltst der kombinatorischen und etymologischen Methode erschlossenen Bedeutungen bestehen“ (a. a. O. S. 46). Wir haben eben nur eine lemnische Stele. Daher muß dieser Mangel durch die innere Wahrscheinlichkeit behoben und die dargebotene Erklärung durch die Unmöglichkeit einer langen Kette von Zufälligkeiten gesichert sein.

## I. Die Stele.

Im Jahre 1885 — BUONAMICI (*Epigrafia Etrusca*, S. 88), schreibt 1886 mit dem Zusatz: „und wurde sofort veröffentlicht“ — entdeckten zwei junge

<sup>1</sup> Gemeint ist damit, daß das „Lemnische“ eine semitische Sprache ist, die auf dem Wendepunkt zum Hamitischen steht; d. h. das Semitische tritt stärker hervor als das Hamitische.





A

B

französische Forscher, G. COUSIN und F. DURRBACH, auf der Insel Lemnos bei dem Dorf Kaminia in einer Wand der jetzt abgebrochenen Kirche des hl. Alexander die unter dem Namen „Stele von Lemnos“ bekannte Steinplatte, auf der in einem altgriechischen Alphabet zwei Inschriften einer rätselhaften Sprache eingemeißelt sind. Kaminia liegt auf der Ostseite der Insel und ist ungefähr anderthalb Stunden vom Meer entfernt. Der Stein, von dem anscheinend nur die obere Hälfte erhalten ist, mißt in seinem jetzigen Zustand der größten Länge nach 95 cm, ist 40 cm breit und 14 cm dick. Beide Umstände, d. h. die Entfernung vom Meer und die Annahme, der ursprüngliche Stein sei nur zur Hälfte vorhanden, ließen die Entdecker vermuten, der Stein sei an Ort und Stelle bearbeitet worden. Er ist rechts oben und links unten etwas beschädigt, ohne daß dadurch die Inschriften in Mitleidenschaft gezogen wären. Die eine der Inschriften befindet sich auf

einer der großen Flächen, die wir als Vorderseite betrachten, denn sie umrahmt das Brustbild eines Soldaten. Diese Inschrift wird gewöhnlich mit *A* bezeichnet. Die andere steht auf der rechten Schmalseite und heiße *B*.

BRANDENSTEIN (W. BRANDENSTEIN, Die tyrrenische Stele von Lemnos, 1934, S. 1) beschreibt die Stele folgendermaßen: „Sie weist auf der Vorderseite ein archaisches Flachrelief auf, welches einen Krieger in Mantel und Lederkappe, mit einer Lanze in der Rechten, ungefähr in Lebensgröße abbildet. Sehr bemerkenswert ist, daß der geschilderte Aufbau der Stele von Lemnos eine Parallele in etruskischen Grabstelen hat, die auf niederer Stufe stehen und daher die Namen der Toten bisweilen genau so mitten in den Reliefgrund hineinsetzen; eine Eigenheit, die in Griechenland keinen Anschluß findet“.

Die Meinung der Entdecker, der Stein müsse wegen seiner Masse an Ort und Stelle ausgeführt sein, ist nicht stichhaltig; denn sie setzten voraus, der erhaltene Rest wäre nur die Hälfte des ursprünglichen Steines. Denn der Stein ist nicht nur für ein Sitzbild zu schmal, sondern auch für ein Standbild: die Figur steht nicht in der Mitte des Steines und die Rückenlinie wird sehr bald von der Seitenkante abgeschnitten. BRANDENSTEIN hat sich darüber unklar geäußert, ist jetzt aber (brieflich) ebenfalls der Überzeugung, daß wir ein Brustbild vor uns haben. Außerdem kann man wohl schwerlich annehmen, daß der Stein „zufällig“ so entzwei gebrochen wäre, daß die Seiteninschrift, (für die ja nicht der geringste Anlaß vorlag, daß die Schrift „gerade“ an dem noch erhaltenen Rand mit der zweiten Zeile einsetzte), auch „gerade noch“ auf dem erhaltenen Teil vollständig zu lesen ist. BRANDENSTEIN hat recht: das Monument war zusammensetzbar. Und weil die einzelnen Teile nicht übermäßig schwer waren, konnten sie auch leicht herbeigeschafft worden sein. Der Stein kann sogar von einem Myrina außerhalb der Insel Lemnos stammen. Jedenfalls spricht vieles dafür, daß der Bildhauer nur ein Brustbild entwarf. Das allein schon zwang ihn, mit der Schrift nach oben hin um die Figur herumzufahren.

## II. Die Lesung der Inschriften.

### a) Inbezug auf einzelne Wörter.

Im allgemeinen sind beide Inschriften gut leserlich. Nur zwei Buchstaben sind doppeldeutig. Gleich der erste, das sogenannte griechische *Eta*, kann als *h* oder langes *e* aufgefaßt werden. Ferner hat das Zeichen der westgriechischen Alphabete für den Spiranten *h* (= *ch*) in den andern griechischen Alphabeten den Lautwert „*ps*“, so daß nach dem jonischen Alphabet *sial-pswiz*, nach dem phrygischen *sial-wiz* zu lesen ist. Zur diesbezüglichen Literatur verweise ich auf KIRCHHOFF (Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets, 4. Aufl., S. 54 f.); ferner zusammengestellt bei BUONAMICI (a. a. O. S. 98, n. 62). Hinsichtlich des Alphabetes unserer Inschriften sagt BUONAMICI (a. a. O. S. 89): „Man ist allgemein der Ansicht, daß das Alphabet der westgriechischen Gruppe angehört, in der (für das erwähnte Zeichen) *ch* gesprochen wird.“ Wir lesen daher auch auf der lemnischen Stele: *sial-wiz* und *sial-weiz*. „Die Inschrift wird ziemlich einstimmig ins 6. Jahrhundert vor Christus

datiert. BUGGE glaubte sogar die Jahrzehnte (560-500) feststellen zu können“ (LEIFER, a. a. O. 289, n. 2). Unsere Inschriften zeigen die ursprüngliche Gestalt des griechischen *Eta*, nämlich unten und oben durch Querstriche geschlossen. Nun zeigt KIRCHHOFF (a. a. O. 32), daß „Inschriften mit geöffnetem *Eta*-Zeichen unbedenklich bis zum Jahre 546 vor Christus hinauf und, wenn nötig, darüber hinaus zurückdatiert werden können, Inschriften dagegen mit geschlossenem *Eta*-Zeichen auf keinen Fall unter diese Zeit herabgedrückt werden dürfen“. Ferner bemerkt KIRCHHOFF (a. a. O. 37), daß nicht nur auf den alten Söldnerinschriften von Abu Simbel in Nubien, sondern auch „auf den selteneren Inschriften von Thera, Melos und Naxos“ der Lautwert des *Eta*-Zeichens zwischen dem langen *e* und dem vereinzelt noch damit geschriebenen *h* schwankte. Was auf den Inseln Thera, Melos und Naxos Wirklichkeit war, darf auch auf der Insel Lemnos möglich sein. Vonseiten der Epigraphie steht es uns also frei, das erste Wort *holaiez* oder *eolaiez* zu lesen. PAULI (Eine vorgriechische Inschrift auf Lemnos, I, 8) entscheidet sich für *hol-*, indem er meint: „Dies wird auch noch dadurch verstärkt, daß eine Form *holaiez* ihren Lauten nach wahrscheinlicher ist als ein *eol*.“ Darin sind ihm alle andern nachgefolgt. Ob mit Recht, weiß ich nicht; denn diese „Verstärkung“ steht auf sehr schwachen Füßen, da nicht nur im Griechischen, sondern auch im Semitischen Wörter mit *eo-* anfangen. Jedenfalls verdankt dieser Annahme PAULI's der Soldat *Holaios* sein spukhaftes Dasein. Wir werden noch einmal darauf zurückkommen.

Das erste Wort über der Hand dem Speer entlang wurde früher als *vamalasial* gelesen. „Die Lesung der einzelnen Buchstaben, Interpunktion usw. ist von NACHMANSON auf den bestmöglichen Stand gebracht worden“ (BRANDENSTEIN, S. 3). Gleichwohl kann ich mich an Hand der Photographien (vgl. NOGARA, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, Mailand 1933, S. 35; BUONAMICI, *Ep. E. Figur 99*) nicht der Überzeugung verschließen, daß auch heute noch dieses *vamalasial* anstatt des gewöhnlich gelesenen *vanalasial* aufrecht gehalten werden darf.

„Das Zeichen *z* (unserer Inschriften) wird meistens mit *z* = *Zeta* umschrieben; HAMMARSTRÖM hat aber erwiesen, daß es ein *San* ist; daher sei es mit HAMMARSTRÖM und KRETSCHMER durch *ś* wiedergegeben.“ So BRANDENSTEIN (S. 3). Da er aber selbst das lemnische *śiwai* = etrusk. *zivas* setzt, andererseits im Etrusk. *Ziumite* = Diomedes steht und wir im Folgenden semitischerseits oft die Gleichung haben: *dī* = *zi*, behalte ich die Schreibung *z* bei.

BRANDENSTEIN überträgt das dem griechischen *Digamma* entsprechende Zeichen mit *w*, ohne sich über dessen Lautwert näher zu äußern; andere Autoren umschreiben es, ähnlich wie im Etruskischen, mit *v*. Nun ist aber ein Unterschied zwischen der Artikulation des *v* und *w*, ganz abgesehen davon, daß wegen des semitischen Charakters unserer Inschriften noch ein Halbvokal, ähnlich dem englischen *w* zu vermuten ist. Wenn z. B. in etruskischen Inschriften wie CIE n. 3979 *larθi: veti: uari*, also am Anfang zweier aufeinander folgender Wörter, das eine Mal *v*, das andere Mal *u* steht, so ist offenbar ein Unterschied in der Aussprache vorhanden. Für dieses *uari* wird aber in



andern Inschriften z. B. CIE n. 4017, 4018 *vari* geschrieben. Ebenso hat CIE n. 4787 *θania: vipinei: uenun(ia)*, während sonst z. B. CIE n. 2225 *venunia* steht; gleichfalls CIE 948 *vilinal*, aber CIE n. 705 *uilinal*. Hierher ziehe ich auch Fälle wie CIE n. 1778, wo ein kleines *u* hochgestellt wird. Vielleicht hat BUONAMICI (Ep. E. 183) nicht ganz recht, wenn er sagt: „Manchmal hängt die Ungleichheit der Buchstaben davon ab, daß ein Buchstabe ausgelassen und dann nachträglich eingefügt wird.“ Die angeführte Inschrift sieht nicht darnach aus. Mit BRANDENSTEIN umschreibe auch ich das lemnische *Digamma* mit *w*, ohne vorderhand zu bestimmen, ob ein süddeutsches *w* in *schwer* oder ein englisches *w* gemeint ist. Wenn es notwendig wird, etruskische Wörter zu zitieren, so werde ich auch dort mit *w* transkribieren, denn es scheint mir unlogisch, für dasselbe Zeichen hier *w*, dort aber *v* zu setzen.

#### b) Inbezug auf die Zeilen.

Ein Blick auf die Abbildung (S. 572) belehrt uns, daß die Inschrift *A* nicht sehr übersichtlich angeordnet ist. Offenbar war der Steinmetz kein großer Künstler. Zuerst führte er das lebensgroße Bild eines Soldaten in Flachrelief aus. Der Soldat schaut nach links. In der Rechten hält der Krieger einen Speer, dessen Schaft dem Rand des Steines entlang läuft. Dadurch ist zwischen Speer und Gesicht, wie auch über und hinter dem Kopf, genügend Raum für die Inschrift frei geblieben. Vor allem hatte der Bildhauer darauf zu achten, daß die Inschrift das Bild nicht durchschnitt oder selbst sinnlos verstümmelt wurde. Deshalb liegt die Annahme nahe, daß er die ersten Zeilen gewissermaßen als Rahmen um das Bild zog. Die Steinplatte befand sich bei der Ausführung horizontal auf einem Gerüst. Wir dürfen daher vermuten, daß der Steinmetz im Nacken der Figur begann, wie es auch bei etruskischen Soldatenbildern z. B. des *Auleś Feluskeś* (bei NOGARA, a. a. O. 326) der Fall ist. Dann legte er über den Kopf des Bildes die zweite Zeile, die er nach links etwas abfallen ließ. Darauf hatte er nur noch dem Speer entlang einige Wörter einzuhauen, und das Bild war gerahmt und geschützt. Die Gleichmäßigkeit der Schrift bringt uns auf den Gedanken, daß der Bildhauer auf derselben Seite der Steinplatte stehen blieb und über dieser letzten Zeile, bei der Brust beginnend, bis zur Stirnhöhe eine neue Zeile einmeißelte. Daß er hier abbrach, zeigt, daß ein Satz zu Ende war. Da Grabinschriften meistens einfache, klare Sätze enthalten und nur zu oft schablonenmäßig angeordnet sind, konnte für einen der Sprache Kundigen kein Zweifel hinsichtlich der Lesung entstehen, zumal der Bildhauer, anstatt wie bisher von rechts nach links, nunmehr rechtsläufig und mit bedeutend größeren Buchstaben einsetzte, so daß selbst für uns der Arbeitsvorgang durchsichtig ist.

Den Beweis für diese Arbeitsweise und Zeilenanordnung bringt unzweideutig die Seiteninschrift *B*, über deren Lesung kein vernünftiger Zweifel bestehen kann. Die Einwendungen HAMMARSTRÖM's (Die Zeilenfolge der vorgriechischen Inschrift von Lemnos, 1928) sind schon durch KRETSCHMER (Glotta, XX, 225) widerlegt. BRANDENSTEIN schlägt daher mit Recht vor, von

der Inschrift *B* auszugehen, weil als Grundbedingung einer richtigen Erklärung ein möglichst zuverlässiger Text vorliegen müsse. Das erkennt auch BATTISTI (St. E. X, 507) mit Nachdruck an. Der ausgesparte Raum in den einzelnen Zeilen der Inschrift *B* zeigt ganz klar, daß jede Zeile eine syntaktische Einheit für sich bildet. Die letzte Zeile lautet daher: *ziwai: awiz: sialχwiz: maraz-m awiz: aomai*. Diese Zeile enthält zwei selbständige Sätze:

*ziwai: awiz: sialχwiz* und  
*maraz-m: awiz: aomai*.

Eine chiastische Stellung ist nicht vorhanden, wie später der klare Sinn der Übersetzung ergeben wird.

Wenn wir nun unter diesen letzten Satz der Inschrift *B* den letzten Satz der Inschrift *A* schreiben, so ergibt sich:

*B. ziwai: awiz: sialχwiz: maraz-m: awiz: aomai* .  
*A. ziwai: sialχwiz: awiz: maraz: maw ?*

Ein Blick auf die Inschrift *A* zeigt sofort, daß in die Lücke unter *aomai* das Wort *ziazi* zu setzen ist, d. h. *ziazi* ist das letzte Wort der Inschrift *A*. Dafür sprechen auch die großen, auseinander gezogenen Buchstaben, die den darunter stehenden von *maraz: m-aw* völlig gleichen, hingegen keineswegs zu *naphoθ* passen. Außerdem liegt auch ein ungewöhnlich großer Raum zwischen den beiden Wörtern *naphoθ* und *ziazi*. Selbst angenommen, der Stein sei von vornherein am rechten oberen Eck beschädigt gewesen, so hätte der Beschrifteter, wie er es auf der linken Seite getan hatte, auch hier dem Rande nach die Buchstaben eingehauen und sich nicht in ganz unverständlicher Weise den Platz zum Schreiben dadurch verpfuscht, daß er das protzige *ziazi* scharf nach links in den freien Raum abbog. So bleibt nur der Schluß: Der rechte Flankensatz hat mit *ziazi* nichts zu tun (Ähnlich DEECKE, Rhein. Mus. N. F. 41, 1886, S. 460 f.).

Es kann hier nicht verschwiegen werden, daß diese Gegenüberstellung, so augenscheinlich sie auch sein mag, schweren Bedenken begegnet. Daß keiner der früheren Autoren (mit Ausnahme von DEECKE) das *ziazi* hier eingereiht hat, ist nicht ausschlaggebend. Es handelt sich letzten Endes um die beiden Fragen:

1. Darf prinzipiell nach der Inschrift *A* angenommen werden, daß der Steinmetz gegen den Bustrophedon-Charakter das *ziazi* nicht über das Ende, sondern über den Anfang der vorhergehenden Zeile setzte? Die beiden Zeilen längs des Speeres, über die kein Zweifel bestehen kann, bejahen das!

2. Ist *maw* in *A* eine gewollte oder ungewollte Kürzung des *-m: awiz* in *B* oder ist das *maw* in *A* ein selbständiges Wort? KRETSCHMER (in Don. Nat. SCHRIJNEN, 1929, p. 277 ff.), CORTSEN (Glotta 18, 1930; 103 f.), ROSA GOLDMANN (Klotho III, 302) sehen in *maw* eine Kürzung für *-m: awiz*. BRANDENSTEIN (p. 34) ist entschieden gegen die Gleichung *maw* = *-m: awiz*. Allein bei der Eigenart dieser Inschriften können seine Gründe nur eine größere Wahrscheinlichkeit dartun, da eben ein „Verhaufehler“ jeder epigraphischen und historischen Gepflogenheit spotten würde. Ich lasse daher

diese Streitfragen zunächst offen, zumal vom „semitischen“ Standpunkt aus der Wortlaut in beiden Fällen eine grammatisch und lexikalisch sinnvolle Deutung zuläßt<sup>2</sup>. Abgesehen von diesem Vorbehalt lesen wir die Inschrift, wie folgt:

## A.

- a) 1. *holaiez: naphoθ* — 2. *ewisθo: zeronaiθ*  
 b) 3. *vamalasial: zeronai: morinail* — 4. *aker: tawarzio*  
 c) 5. *ziwai: sialχweiz: awiz* — 6. *maraz: maw(iz) ziazi:*

## B.

- a) 1. *holaiezi: phokiasiale:* — 2. *zeronaiθ: ewisθo: towerona(wi)*  
 b) 3. *rom: haralio: ziwai: eptezio:* — 4. *arai tiz phoke*  
 c) 5. *ziwai: awiz: sialχwiz:* — 6. *maraz-m: awiz: aomai*

Wir erhalten demnach für die beiden Inschriften folgende Entsprechungen:

- a) { A. 1. *holaiez: naphoθ* — 2. *ewisθo: zeronaiθ*  
       B. *holaiezi: phokiasiale: zeronaiθ: ewisθo: towerona(wi)*  
 b) { A. 3. *vamalasial: zeronai: morinail* — 4. *aker tawarzio*  
       B. *rom: haralio: ziwai: eptezio: arai: tiz: phoke ..*  
 c) { A. 5. *ziwai* — 6. *sialchweiz: awiz:* — 7. *maraz: maw* — 8. *ziazi*  
       B. *ziwai: awiz: sialchwiz: marazm: awiz: aomai*

Bezeichnen wir die Reihenfolge der Zeilen in A nach unserer Lesung mit 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8 wie oben, so ergibt sich für die Lesung anderer Autoren folgende Übersicht:

Die Entdecker des Steines: 1. 8. 7. 6. 2. 5. 3. 4; ebenso BUGGE, TROMBETTI und andere; LATTES: 1. 8. 2. 6. 7. 3. 4. 5; PAULI: 1. 8. 2. 5. 6. 7. 3. 4; DEECKE: 1. 2. 6. 7. 8. 3. 4. 5; KRETSCHMER (CORTSEN): 1. 8. 2. 5. 6. 7. 3. 4; NACHMANSON: 1. 8. 7. 6. 2. 5. 4. 3; ROSA GOLDMANN: 1. 8. 2. 3. 4. 5. 6. 7; BRANDENSTEIN: 2. 6. 7. 3. 4. 5. 1. 8; HAMMARSTRÖM, ganz auffallenderweise: 7. 6. 2. 5. 4. 3. 1. 8. Andere Autoren, wie z. B. RIBEZZO, übergehe ich, nicht weil ich ihre Arbeiten niedrig anschläge, sondern weil ich bei der Deutung der Inschrift mich von allen verabschieden muß.

Man ersieht aber auch so aus diesen Zahlenreihen, wie verschieden die Auffassung betreffs der Lesung der Inschrift A sein kann, solange der Inhalt nicht aufgeklärt ist. Bei der Inschrift B kann sich schon wegen der geringen Anzahl der Zeilen und ihrer klaren Anordnung eine solche Meinungsverschiedenheit nicht ergeben. Bezeichnen wir auch hier die Reihenfolge der Zeilen in unserer Lesung mit 1. 2. 3 wie oben, so macht nur HAMMARSTRÖM die unverständliche Ausnahme: 3. 2. 1. Er meinte nämlich, weil die letzten Buchstaben von *towerona-* größer werden, sei diese Zeile der Schluß. Mit Recht weist BRANDENSTEIN (S. 9) auf die Ausnützung des Raumes hin. Im

<sup>2</sup> Siehe unten S. 594 f., Nr. 13b.



Etruskischen kommt das ja auch vor. „In gewissen Inschriften werden die Buchstaben gegen das Ende einer Zeile größer, denn beim Beginn fürchtete man zu wenig Raum zu haben“ (BUONAMICI, Ep. E. 183).

### III. Die Deutung der Inschriften.

#### A. Die Inschrift A.

##### a) Allgemeines.

„Die rätselhafte, für die Frage der Herkunft der Etrusker aus Kleinasien so hochwichtige Inschrift von Lemnos hat bereits eine große Literatur gezeitigt, ohne daß es gelungen wäre, sie in jeder Hinsicht befriedigend zu deuten“ (B. HROZNÝ, St. E. IX, 1935, 127). Allein diesem weitherzigen Urteil über „diese einzigartige, für die Etruskologie so wichtige ägäische Inschrift“ (HROZNÝ, ebda.) müssen wir schon den Satz von LEIFER (Ämterwesen, 287) gegenüberstellen: „Übertragungsversuche dieser oder ähnlicher Art gibt es heute schon reichlich; bis auf das Wörtchen *holaiez(i)*, das durchwegs als Namen gedeutet wird, ist man — ich möchte fast sagen — bei keiner Silbe einig.“ Übrigens sind es nicht nur die Etruskologen, die sich an dieser Inschrift die Zähne ausbeißen und miteinander darüber in den Haaren liegen, denn es gibt „kaum einen Forscher auf dem Gebiet des gr. Alt., der in den letzten Jahrzehnten nicht in der einen oder andern Weise zu diesem merkwürdigen Denkmal Stellung genommen hätte“ (LEIFER, ebda. 286 n. 3). Vom Etruskischen her ist diesen Inschriften gewiß nicht beizukommen, schon aus dem Grunde, weil man dieses selbst nicht versteht. PAULI, der überzeugt war, daß Lemnisch und Etruskisch nahe Verwandte sind, schrieb 1894 (Vorgr. Insch. II, 106): „An der Entzifferung des Etruskischen hängt auch die ihre; jene aber hängt an der Auffindung einer längeren Bilinguis.“ Aber noch 1931 hören wir von PALLOTTINO (Studi Etruschi, V, 295) die gleiche Vertröstung: „Es kann nicht genug wiederholt werden: das Etruskische erwartet Licht von der Erde (= Ausgrabungen).“ Die erhoffte Bilinguis hat sich noch nicht finden lassen, und die Erde ist bis heute geizig geblieben. Vielleicht aber öffnet umgekehrt der Schlüssel des Lemnischen auch das Vexierschloß des Etruskischen. Ich sage also nicht: „Das Lemnische ist mit dem Etruskischen nicht verwandt“, sondern ich stelle nur fest, daß alle bisher dafür angeführten Belege nichts taugen. Zeuge dessen ist schon der Umstand, daß das Lager der Etruskologen gerade in dieser Hinsicht heillos gespalten ist. PAULI (a. a. O. II, 105) schließt mit den Worten: „Das, meine ich, hätte sich doch aus meiner Analyse jetzt wohl auch dem blindesten Auge zeigen müssen, daß die Sprache unserer lemnischen Inschrift dem Etruskischen nahe verwandt ist.“ FIESEL (Etruskisch, S. 64) behauptet: „Die Verwandtschaft der Lemnos-Inschrift mit den etruskischen Inschriften steht außer Frage.“ BRANDENSTEIN (S. 49) erklärt: „Die nahe Verwandtschaft mit dem Etruskischen ist unleugbar; sie ist so groß, daß man ohne weiteres von zwei Mundarten sprechen kann.“ Dem gegenüber stellt BUONAMICI (Ep. E. 89) fest: „Einige haben bezweifelt und bezweifeln noch diese Entsprechungen mit dem Etruskischen; jedenfalls

hat die Ansicht, die Sprache der lemnischen Inschriften sei thrakisch-phrygisch, immer Verteidiger gehabt.“ Was man aber immer wieder mit Staunen bemerken muß, ist die Tatsache, daß die Etruskologen der kombinatorischen Schule so häufig zu Etymologisten vom reinsten Wasser werden, wenn sie das Lemnische mit dem Etruskischen vergleichen, ohne den *terminus a quo* noch den *ad quem* zu kennen. Wir kommen auf diese Dinge in einem zweiten Aufsatz zurück. Hier sei nur darauf hingewiesen, wie z. B. E. GOLDMANN in seinem neuen Buch (Klotho III, 289 ff.) BRANDENSTEIN's Hauptbeweis: etruskisch *ziwas* (*sealχls*) *awils* = lemnisch *ziwai sialχwiz awiz* zurückweisen will, indem er (ebda. S. 295) noch viel unsichere Gegenüberstellungen macht, wie z. B. etruskisch *aras* = lemnisch *arai*, was übrigens schon der Etymologiestik PAULI's zu buchen ist.

BRANDENSTEIN hat in dem Abschnitt: „Die Grundlagen der Deutung“ (S. 19) aner kennenswerte Normen gegeben. „Der Wert der aufgestellten Vergleiche hängt nicht nur vom Grad der Ähnlichkeit, sondern auch vom Schwierigkeitsgrad ab, wie die gedeuteten Wörter in den Zusammenhang eingeordnet werden können, d. h. davon, ob die Deutungen leicht genug im Satzzusammenhang, wie er rein kombinatorisch gegeben ist, begriffen werden können. Je besser man bei jedem Wort seine syntaktische Verbindung im Satz erkennt, desto sicherer wird die Deutung. Selbstverständliche Pflicht des Etymologen ist es schließlich, alle Teile des Wortes aufzuklären, nicht etwa bei einem willkürlich abgetrennten ‚Stamm‘ stecken zu bleiben.“

Weiters bemerkt BRANDENSTEIN (16): „Wenn wir ein in unbekannter Sprache verfaßtes Denkmal entziffern wollen, müssen wir irgend etwas vom Texte wissen. In unserm Fall sagt das Denkmal selbst über den Inhalt der Inschrift aus.“ Leider geht nun BRANDENSTEIN zu weit, wenn er hinzufügt: „denn sie betitelt das Grab eines vornehmen Mannes (Würdenträgers)“. Dem gegenüber drängt sich mir bei Betrachtung des Denkmals die Meinung auf, daß es sich doch nur um einen ganz einfachen Stein mit dem einfachen Bild eines einfachen Soldaten handelt! Dadurch ergibt sich eine andere Grundlage für die weiteren kombinatorischen Erwägungen.

Bereits PAULI gab die Gründe an, warum wir die Stele als Grabstein und nicht als Votivtafel betrachten. Das Soldatenbild kennen wir von etruskischen Grabsteinen her. Die Zahlangabe des Alters, die hier allerdings erst im Verlauf der Arbeit herausgehoben werden kann, weist ebenfalls auf ein Grabmal hin. Daraus ergeben sich für uns zwei Dinge: Erstens hat jede phantastische Interpretation auszuschneiden. Sodann erwarten wir das Wort „Soldat“ in irgend einer Form, auch die Art oder den Standort des Dienstes, die Herkunft, Zugehörigkeit und allenfalls noch eine für den Verstorbenen wichtige Angelegenheit. Da die beiden Inschriften A und B sich augenscheinlich weitgehend decken, ist der Spekulation ein weiterer Riegel vorgeschoben. Zur Vorsicht schauen wir uns einmal Grabinschriften von Soldaten des Altertums an, und zwar solche, die in unsern Sprachkreis fallen. Wir wissen aus der Geschichte, daß die Phönizier sich frühzeitig an der kleinasiatischen Küste, auf den griechischen Inseln und auf dem Festland bis nach Epirus hinein angesiedelt hatten. Der phönizische Kabire *Kadmus* wurde auf

Lemnos besonders verehrt. Wir wählen daher die lateinisch-semitische Bilinguis bei LIDZBARSKI (Nord-semit. Epigraphik, S. 482) :

D. M. S.

*Suricus Rubatis Pal(murenus) sag(ittarius centuria) Maximi  
(vixit) ann(is) XLV; mi(lit)avit an(nis) XIII*

Die semitische Übersetzung läßt das *Diis Manibus Sacrum* am Anfang aus, fügt aber am Schluß den gleichbedeutenden, semitischen Ausdruck *h. b. l.* (= *hubal*) „datus“ (Diis), etruskisch *uple*, hinzu. Das Latein besagt also, daß des Rubat Sohn Suricus aus Palmyra Pfeilschütze in der Kompanie des Maximus war, 45 Jahre alt wurde und 13 Jahre diente. Hier ist alles militärisch einfach, klar und einleuchtend. Hoffen wir, daß es unsere Inschrift nicht minder ist.

b) Das Suffix *-ai* oder *-ay*.

BRANDENSTEIN (S. 16 ff.) sammelt zunächst jene Eigennamen der näheren und weiteren Umgebung von Lemnos, die an beliebige Wörter der Inschrift anklingen, und zwar in der Absicht, alle Möglichkeiten auf ihre Brauchbarkeit innerhalb der rein kombinatorischen Erwägungen zu prüfen. Diese Arbeit kann ich mir ersparen, da die semitischen (und zum Teil auch die hamitischen) Sprachen eine vollständige und klaglose Interpretation ermöglichen. Wir halten uns daher zunächst an die Sprache der Stele selbst. Ein Blick auf die Inschriften zeigt sofort, daß ein Drittel der vorkommenden Wörter, frei oder gedeckt, das Suffix *-ai* enthält. Unsere Inschriften unterscheiden nicht zwischen *i* und *y* (*Jod*). Wir bleiben deshalb über die eigentliche Aussprache des lemnischen *ai* oder *ay* im Unklaren. Das ist hier auch nicht von großer Bedeutung, denn es ist schließlich gleichgültig, ob wir *holaiez* oder *holayez* umschreiben. Wenn aber in einer so kurzen Grabinschrift elfmal das Suffix *-ai* auftritt, dürfen wir vernünftigerweise annehmen, daß es ein Wortbildungselement ist, und da bei Grabinschriften im allgemeinen mehr Haupt- und Beiwörter angewendet werden als Zeitwörter, sind die meisten mit *-ai* suffigierten Wörter wohl nominal, also adjektivisch oder substantivisch aufzufassen. Das *ziwai* der dritten Zeile von *A* und *B* scheint aber, weil vor einer Altersangabe stehend und dem *vixit* anderer Grabinschriften entsprechend, ein Zeitwort zu sein. Das Suffix *-ai* oder *-ay* ist im Semitischen ein weitverbreitetes Bildungselement. BROCKELMANN (Grundriß der vergl. Grammatik der semit. Sprachen, 1908, I, 397) sagt darüber : „Die Zugehörigkeit, zunächst zu einer menschlichen Gesellschaft, einem Stamme, Volke oder einer Stadt, im späteren mehr abstrakten Sprachgebrauch, die Zugehörigkeit zu Dingen und selbst zu Begriffen im allgemeinen, bezeichnen die Endungen *-āi* (*-ay*) und *īy*, die im Assyrischen und Äthiopischen nebeneinander gehen, während ... im Aramäischen *-āi* (*ay*) allein durchgedrungen ist.“ Über die Herkunft dieser Suffixe ist man nicht einig; für unsern Zweck ist das auch belanglos. So heißt aramäisch *yehud-ay* „Jude“, äthiopisch *dachr-ay* „ultimus“ von *dachar* „Hinterteil“, (neu)syrisch *šain-ay-(a)* „friedlich“ von *šain-(a)* „Frieden“, etc. etc.



1. *hol-ai-ez* „Dieser Stein“.

Für das semitische Tigrinya sagt PRAETORIUS (Tigrinya-Sprache, S. 181): „Eine viel verbreitetere Anwendung als im Äthiopischen hat die Endung *-ay* im Tigrinya erhalten. Viele Wörter, welche im Äthiopischen die kürzere Endung *-i* haben, nehmen im Tigrinya die längere *-ay* an. Besonders aber dient *-ay* dazu, um von Pluralen, Kollektiven ... ein einzelnes, zu denselben gehörendes Individuum zu bezeichnen.“ So heißt z. B. phönizisch *abin* „Stein“, Soqotri (südarabisch) *obin* „Stein“, hebräisch *even* „Stein“, im Tigrinya *ebban* oder *evvan* „Stein“, davon *evvan-ay* „der Stein, ein Stein“, vgl. PRAETORIUS (S. 187). Das Punische liefert uns auf den Grabsteinen eine ganze Reihe verschiedener Schreibungen dieses Wortes, denen wohl auch eine verschiedene, dialektische Aussprache zugrunde lag. Der ursprüngliche stimmhafte Kehlpreßlaut *ʿAin* trübte oft das *a* zu *o* und wurde daher von den Griechen als *o*-Zeichen übernommen. ROSENBERG (Phönizische Sprachlehre, S. 42) gibt auch für das Punische Beispiele dafür. Wenn wir also bei LIDZBARSKI (z. B. S. 205) Formen finden wie *ʿbn*, *ʿbn*, *hbn* etc., so dürfen wir auch eine Aussprache *hobn*, *hovn* voraussetzen. Erinnert sei nur daran, wie das punische *ʿIppo* von den Griechen *Hippōn* und den Römern *Hippo* gesprochen wurde. In einer semitisch-griechischen Bilinguis im Piräus (LIDZBARSKI, 425) ist das griechische *Erene* semitisch durch *Herene* und im Äthiopischen (DILLMANN, Grammatik, 42) sogar durch *Xerene* wiedergegeben. Die Verdichtung des leisen Stimmeinsatzes vor Vokalen zu *h* ist im Semitischen so gut wie in andern Sprachen belegt. Da ferner im Hebräischen und auch in andern Dialekten das stimmhafte *b* nach einem Vokal zum Spiranten *v* wird und oft schwindet, wie z. B. (BROCKELMANN, I, 204) *kabd* zu *hod* „Bauch“, kann ein *habn* oder *hobn* auch zu *hovn* werden. Nun ist der Wechsel *n* zu *l* am Schluß des Wortes auch im Semitischen keine Seltenheit, z. B. Hebräisch *Ruben* = äthiopisch *Rubel*, amharisch *sehon* „Elefant“ = tigrinya *sehu* „Elefant“, arabisch *sahn* und *saḥl* „Schlüssel“ (BRO. I, 160), arabisch *lon* und *lol* „Farbe“ (BRO. I, 220). Es liegt demnach semitischerseits kein Grund vor gegen den Übergang von *hon* zu *hol*. Die Reihe *abn* zu *habn* zu *havn* zu *hon* zu *hol* ist nicht anfechtbar; damit auch nicht ein *hol-ai*, das ja dem oben angeführten tigrinya *evvan-ai* genau entspricht. An die Gleichung *h* = semitischer Artikel ist wohl nicht zu denken.

Wir bleiben uns aber wohl bewußt, daß wir damit noch nicht bewiesen haben, daß das erste Wort unserer Inschriften *hol-ai-(ez)* „Stein“ bedeutet, obwohl es für einen Grabstein gar nicht unpassend ist, wenn auf ihm die allbekannte Formel steht: *hic lapis positus est*. Wir halten deshalb noch einmal Umschau auf alten semitischen Grabsteinen und finden da, daß z. B. im Punischen sehr viele Grabstelen mit *abn-ez tuna* oder *abn-eze tuna* beginnen. Wir kennen die Aussprache des Punischen nur ganz ungenau. Man mag dialektisch auch, und zwar wahrscheinlich, *hovn-ez(e) tanna* „dieser Stein ist errichtet“ gesagt haben. Vielleicht haben wir damit zwei Fliegen auf einen Schlag getroffen. Dieses *tuna* oder *tana* erinnert uns an das *tanna* als zweites Wort des Cippus Perusinus, das uns aber hier nicht weiter kümmert. Allein

das *hovn-ez* „dieser Stein“, stimmt, wenn erweitert mit dem Individualsuffix *-ai-*, als *\*hovn-ai-ez* vortrefflich zu unserm *hol-ai-ez*.

Im Semitischen lautet das Demonstrativpronomen je nach Dialekt: z. B. hebräisch, *ez*, *eze* punisch etc. Dieses Pronomen wird im Semitischen nachgestellt. Unser *hol-ai-ez* ist daher formell so gut wie das tigrinya *evvan-ay-ez(a)* „dieser Stein“ eine echt semitische Bildung. Wir müssen hier noch einmal auf die Lesung *hol-* oder *eol-* zurückkommen. Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, liegt auch vom Standpunkt des Semitischen aus kein eigentlicher Grund vor, auf die Lesung des *hol-* zugunsten eines *eol-* zu verzichten. Doch möchte ich eine kurze Bemerkung hinsichtlich des Etruskischen hier einflechten. Wer, wie BRANDENSTEIN, von Lemnisch und Etruskisch als von „zwei Mundarten“ redet, sollte *eol-* lesen, denn das etruskische Wort für „Stein“ fängt mit *e* an. Nicht deshalb, weil bisher die beiden ersten Wörter des Cippus Perusinus (CIE 4538) als *eulat tanna* gelesen wurden. FIESEL (St. E. IX, 1935, S. 254) hat zum Glück mit dieser „*Eulal Thanna aus dem Geschlecht der Larez*“ aufgeräumt, wenn auch überraschenderweise PALLOTTINO (St. E. X, 292) keine Notiz davon nimmt. Semitisch: *eben* „Stein“ = etruskisch: *epl* „Stein“. Dialektisch besitzt das Etruskische noch andere Wörter und Formen für dieses Wort „Stein“. Aus dem eingangs erwähnten Grunde kann ich hier nicht darauf eingehen. Nur wegen der möglichen Lesung *eol-* für *hol* sei noch eine Bemerkung gestattet. Das Semitische besitzt in manchen Dialekten zwei Formen für das Demonstrativpronomen, eine weichere auf *z* und eine härtere auf *θ* bzw. *t* wie das Arabische oder Tigrinya mit seinem *ez*, *ezi* und *et*, *eti* (vgl. PRAETORIUS, Ty. 163). Hieher gehört das etruskische *iiul-aθi* „dieser Stein“, worin *iiul -iyol -eyol -ēol* „Stein“ zu setzen sein dürfte. Es ist also nicht so, wie FIESEL (ebda.) meint, *eul-at* habe keine Erklärung. Ein *evl* aus *ebn* ist so gut möglich wie ein *hōl* aus *ōl* von *avn* = *abn*. Auch neu-syrisch wird *ab* zu *ō* kontrahiert z. B. *gōr-a* = *gabr-a* „Mann“.

## 2. *naph-oθ* „ist errichtet“ 3. Person, Einzahl, Feminin.

Wenn wir auf dem richtigen Weg sind und *hol-ai-ez* „dieser Stein“ bedeutet, dann muß nach allem, was wir über alte Grabsteine wissen, das nächste Wort *naphoθ* den Sinn „ist errichtet“ oder dergleichen in sich schließen. Nun wird im Semitischen das Wort *eben* „Stein“ grammatikalisch als Feminin behandelt (BROCKELMANN, I, 424). Das Prädikat muß also im Feminin Singular stehen. Das Klassenzeichen des Feminin ist im Semitischen *(a)θ*; daher ist das Zeitwort in der Form *naphoθ* als *naph* anzusetzen. Dialektisch wird der Vokal des Feminin oft als offenes *o* gesprochen z. B. aramäisch: (*rebuθok*) *r(e)b-oθ* „(deine Macht ist) groß“ für *r(e)b-aθ* (vgl. BROCKELMANN, II, 132), *šimm-oθ* *bachta* „der Name der Frau“ für *šimm-aθ* (SOCIN, Neuaram. Dialekte, 122) etc., etc. Das bedeutet aber: *naph-oθ* ist eine grammatikalisch regelrecht konstruierte semitische Verbalform der 3. sg. fem. des Perfekt, und *hol-ai-ez naph-oθ* ist ein korrekt gebauter semitischer Verbal-satz, in dem das Prädikat *naph-oθ* sich nach dem dazugehörigen Femininsubjekt *hol-ai* „Stein“ richtet.

Was heißt nun eigentlich *naph*? Der semitische Wortstamm *naph* bedeu-

tet „hoch sein, erhöht sein“, z. B. arabisch *naph* „hoch, erhaben“, hebräisch *naph-a(θ)* „Anhöhe“, *naph-aθ dor* „die Anhöhe von Dor“; dazu hebräisch das Verb *nuph* = arabisch *naph* „hoch sein“; hebräisch auch transitiv: „erhöhen, erheben“. Für „Indogermanisiererei“ ist in dieser Inschrift wahrlich kein Raum, trotzdem BRANDENSTEIN (S. 23) meint: „Die Gleichung *naphoθ* = indogermanisch *nepōt* ist bisher von niemand bezweifelt worden, wohl, weil dieses Wort auch im Etruskischen — dem Lateinischen entlehnt — vorkommt (*nefts*).“ Ich denke, wenn man auch sonst Lemnisch und Etruskisch in einen Sack stecken wollte, so kann ein Lehnwort im Etruskischen kein Grund dafür, sondern eher das Gegenteil davon sein, umsomehr, als die lautlichen Schwierigkeiten erheblich sind, trotz KRETSCHMER's (in Donum nat. SCHRIJNEN, S. 284) Annahme über den Wechsel von *e* zu *a* und die ägäische Aspiration des *t* zu *θ*. Irrigerweise schreiben TERRACINI (St. E. III, 1929, S. 209) und BATTISTI (St. E. VII, 1933, S. 471) *nephoθ*. Aber auch so wird das lemnische *naph-oθ* nicht indogermanisch, und es entfällt somit BRANDENSTEIN's Behauptung (Festschrift für H. HIRT, 1936, II, 39): „Der Verwandtschaftsnamen indogermanisch *nepot* (Sohn ?) lautet lemnisch *naphoθ*.“

Freilich besteht zur Erklärung von *naph-oθ* noch eine andere Möglichkeit. In den späteren semitischen Dialekten, wie z. B. im Syrischen, wird die Konjugation des Präteritums ersetzt durch das Partizip mit der entsprechenden Verbalform des Verbum substantivum *hwa* „sein“, von dem die 3. Person, *f. sing.* (*h*)*woθ* „sie ist (gewesen)“ lautet. Da in diesen Dialekten auch sonst Verbalformen stark zusammengezogen werden, kann das hier *naphoθ* geschriebene Wort leicht aus *naph-(a)-woθ* kontrahiert sein, zumal die in der Inschrift *B* angebrachten Korrekturen deutlich zeigen, daß die Inschrift *A* in einem „barbarischen“ Lemnisch geschrieben ist.

Selbst wenn wir im Semitischen die intransitive Bedeutung *naph* „hoch sein“ zugrunde legen, wäre die angegebene Konstruktion noch gut semitisch. So wird z. B. im Syrischen oft ein intransitives Zeitwort passivisch gebraucht, indem die folgende Präposition das passivische Verhältnis andeutet z. B. *n(e)fal* „fallen“, aber *n(e)fal men* „fallen von (durch)“ = „geworfen werden“, *n(e)faq* „herausgehen“, aber *n(e)faq men* „herausgehen durch“ = „übersetzt werden“ (BROCKELMANN, II, 144). Wir tun daher gut daran, uns nach der entsprechenden Präposition umzusehen.

### 3. *e-wisθ-o* „mittels, durch“.

Dem Assyriologen HROZNÝ scheint es, „daß die Übersetzungen KRETSCHMER's und CORTSEN's der Wahrheit bereits nahe genug kommen und daß man anderseits auch noch über diese Übersetzungen hinaus in dem richtigen Verständnis dieser schwierigen Inschrift weiter kommen kann, insbesondere wenn man auch das hethitologische Sprachmaterial zum Vergleiche heranziehen wird“ (St. E. IX, 1935, 127). Zur Erklärung von *ewisθo* sagt er dann: „Das Adverb *ewisθo* mit der vermutlichen Bedeutung 'hier' erinnert durch seinen ersten Bestandteil an das hethitisch-hieroglyphische *eva* 'so, da (zeitlich); wenn, als' ... ferner durch seinen zweiten Bestandteil *-sθo* an das hethitische enklitische Adverb *asta* 'dann'. Freilich scheinen die er-



wähnten hethitischen Adverbien zeitlich (*eva* auch modal) gebraucht worden zu sein.“ Jedenfalls ist eine solche Methode der Sprachforschung schon mehr als bedenklich, ganz abgesehen davon, daß aus zwei temporalen hethitischen Adverbien ein lemnisches Ortsadverbium zusammengeleimt wird. Die von HROZNÝ zugrunde gelegte, an sich schon verfehlte Übersetzung ist durch den Ausflug ins Hethitische wahrhaftig nicht besser geworden.

Die weitaus größere Anzahl semitischer Wörter hat als Bedeutungsträger drei Konsonanten. Bei *ewisθo* ist also schon von vornherein die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß wir *e-wisθ-o* abzuteilen haben. Die Radikalen *w. s. θ* enthalten die Bedeutung „Mittel, mittels“, z. B. arabisch *wasi!* „Mitte, Mittel“, gesprochen dialektisch *wes!* und *wis!*; daneben *awsa!*, pl. *awāsi!* „Mittel“; äthiopisch *wesθa* „inmitten“, *wisθ-ay* „intimus“; assyrisch *ištu* „von, aus, mittels“. Im Semitischen steht häufig am Anfang eines Wortes ein Vorschlagvokal, das sogenannte *Aleph prostheticum*, z. B. *zero'* und *e-zro'* „der Arm“ (hebräisch). Ob das lemnische *e-wisθ-o* ein prosthetisches *Aleph* hat, also für einfaches *wisθ-o* steht, oder ob es aus einer dem arabischen Plural *awāsi!* ähnlichen Form entstanden ist, läßt sich bei dem nur noch einmal in der gleichen Verbindung auftretenden Wort nicht entscheiden. Die später zu erklärende Form *eptezio* scheint allerdings das erstere nahezulegen. Für uns ist das auch von keinem Belang. Umso mehr interessieren wir uns für das Suffix *-o*. Dieses Suffix ist im Semitischen adverbial und hat sich aus dem Lokativ entwickelt. „Neben den drei im engeren Sinn grammatischen Kasus besaß das Ursemitische noch einen Lokativ mit der Endung *-u*“ (BROCKELMANN, I, 460). Er ist in den semitischen Dialekten noch teilweise erhalten z. B. Tigrinya *la'l-u* „oben“, *tacht-u* „unten“, *ney-u* „dort“; arabisch *fauq-u* „oben“; besonders häufig ist dieser Lokativ im Assyrischen. Wie er zum Adverbialis wurde, mögen einige Beispiele zeigen: arabisch *qabl-u* „früher“, äthiopisch *qadim-u* „früher“; tigrinya *watr-u* „immer“, *kant-u* „vergeblich“; syrisch *kadd-u* „genug“, hebräisch *yachda-u* „zusammen, allzumal“. Wir dürfen daher unser *ewisθ-o* durch „mittels“ (vgl. italienisch *per mezzo*) oder einfach „durch“ übersetzen. Es besteht aber auch die Möglichkeit, *ewisθo* als Substantiv mit der Femininendung *-o(θ)* aufzufassen, sodaß lemnisch *(e)wisθo(θ)* = arabisch *wasīta(t)* „Mittel“ wäre.

#### 4. *zero-n-ai* „Soldat“, *zero-n-ai-θ* „Soldaten, Militär“.

So weit wir im Bilde sind, bedeutet *hol-ai-ez naph-oθ e-wisθ-o zeronaiθ* „dieser Stein ist errichtet durch *zeronaiθ(?)*“. Zum Glück kommt dieses Wort gleich darauf in der Verbindung *vamalasial zeronai morinail* vor. Nach dem Satz: „Dieser Stein ist errichtet von N. N.“, erwartet man die Angabe, wem er errichtet ist. Schon BRANDENSTEIN (S. 30) hat bemerkt: „Der Wortstamm *wanal* zeigt sich nur in Personennamen und zwar meist weiblichen Geschlechts.“ In Modifizierung seiner früheren Annahme (darin einen Frauennamen zu sehen) vermutet er jetzt (brieflich) einen Gentilnamen. Neben diesem Personennamen steht aber *zeronai*; folglich wird dem Toten dieselbe Stellung zugeschrieben wie dem oder den Geber(n) des Steines. Weiters schließen wir: Der Tote ist nur einer, also ist *zeronai* ein Singular, *zeronaiθ* wird daher wohl ein Plural sein. Da *morinail* schon längst als „Myrinenus“

= „aus Myrina“, einer Stadt auf Lemnos (?), gedeutet ist, erinnern wir uns wieder an unsern *Suricus Palmurenus sagittarius* und folgern: *zeronai* hat wahrscheinlich etwas mit „Militär“ zu tun. Das Suffix der Zugehörigkeit *-ai* kennen wir bereits. Ferner wissen wir aus dem Semitischen: Folgt das Suffix *-ai* oder kontrahiert *-i* auf ein Wort, das mit einem Vokal endigt, so wird „der Hiatus in dieser Form durch *-n-* vermieden“ (BROCKELMANN, I, 399) z. B. hebräisch *Gilo-n-i* „Bewohner von Gilo“. In unserm *zeronai* findet sich ebenfalls ein *-n-* nach einem Vokal vor dem Suffix *-ai*. Wir zerlegen daher in *zerō-n-ai* „Einer, der dem *zero* zugehört“. Nun heißt semitisch *zero* „Heeresmacht“. Man vergleiche dazu z. B. hebräisch *zero'* „Arm, Macht, Heeresmacht“, zumal bei Daniel (XI, 11, 15, 22, 31). Das lemnische *zero-n-ai* bedeutet mithin wörtlich: „Einer von der Heeresmacht“ = „ein Soldat“; demgemäß *zero-n-aiθ* „Soldaten“<sup>3</sup>.

Eine andere Möglichkeit, die Form *zeronai* zu erklären, soll hier noch angedeutet werden, obwohl ich sie als unwahrscheinlich betrachte. Das Neusyrische (vgl. TH. NOELDEKE, Neusyr. Grammatik, S. 106) hat aus dem alten *d(e)ro'* „Arm“ ein *dro-na* „Arm“ gebildet. Da nun das Suffix *-ai* sehr häufig als *-i* erscheint, könnte ein *zeronai* auch = *zerona-i* sein, eine Bildung, wie sie tatsächlich in *morina-i* „Myrinae-er“ vorzuliegen scheint. Der Grund, warum ich diese Erklärung ablehne, besteht darin, daß die Form *drona* aus *dro-an-a*, also aus dem Suffix *-an* und dem angehängten Artikel *-a* entstanden ist.

#### c) Das Suffix *-θ*.

Wir dürfen hier nicht der Versuchung unterliegen, von etruskischen Wörtern wie *suθi-θ* „Grabsachen“ zu reden. Andererseits haben wir in *naphoθ* ein Femininsuffix *-θ* kennen gelernt. Wir müssen uns daher über dieses Suffix *-θ* Klarheit verschaffen. Das Semitische zeigt uns auch hier den Weg. „Die drei Kategorien Feminin-Abstrakt, Kollektiv und Plural liegen wie im Indogermanischen so auch im Semitischen zuweilen noch ungeschieden neben einander“ (BROCKELMANN, I, 426). So dienen zum Ausdruck des Plurals dieselben Mittel wie für das Feminin. „Auch das wichtigste Klassenzeichen, die sogenannte Femininendung *-at* (*-aθ*), kann zur Bildung von Kollektiven verwendet werden“ (ebda.). Im Aramäischen sind gleicherweise noch Reste dieses Kollektivs erhalten. Im Äthiopischen, wo die Femininendung *-t* an Adjektive auf *-i* von *-ai* tritt, ist diese Bildung des Kollektivs noch häufiger (DILLMANN, Gr. 227), z. B. *hagar* „Stadt“, *hagar-i* „Städter“, *hagar-i-t* „Stadt-Einwohnerschaft“ oder *sen* „forma“, *san-ai* „formosus“, *san-ai-t* „formosa“ und *san-ai-t* „res secundae, opes“. Dieses *san-ai-t* oder, da die Äthiopien das griechische *θ* mit demselben *t*-Zeichen umschreiben, *san-ai-θ* ist also genau gebildet wie unser *zero-n-ai-θ*, das wir als „Soldaten“ oder kollektivisch als „Militär“ übersetzen können. Die Inschrift *B* empfiehlt „Soldaten“. Damit ergibt sich für den ersten Satz: „Dieser Stein ist errichtet durch (die) Soldaten.“

<sup>3</sup> Auch BRANDENSTEIN hält *zeronai* jetzt (brieflich) eher für einen Titel, als für einen Eigennamen. Gemäß seiner archäologischen Auffassung des Denkmals denkt er aber eher an einen Fürstentitel als an einen einfachen Soldaten, der hinwiederum meiner archäologischen Auffassung (s. o. S. 579) besser entspricht.

Im Bann der etymologistischen Gleichung: lemnisch *naphoθ* = indogermanisch *nepot* hat man bisher aus *holaiez* „Dieser Stein“ einen Herrn „Holäus“ erzeugt und dadurch von vornherein jede glatte Erklärung des Soldaten-Grabsteins unmöglich gemacht. BRANDENSTEIN (S. 42) übersetzt: „Es ist gestorben (*ewisθo*) Zeronaiθ, des Holaith Sohn“, und HROZNÝ (St. E. IX, 128): „Holaiez, der Sohn (des Siasi) wurde hier begraben.“ Diese zwei Beispiele zeigen deutlich genug, warum ich bei der weiteren Besprechung es mir versagen muß, die Versuche meiner Vorgänger zur Erklärung der Inschriften heranzuziehen. K. OŠTIR (Drei vorslavische Vogelnamen, S. 35; St. E. V, 650) hat das lateinische *tiro* „Junger Soldat“ von dem etruskischen *-θur* „Sohn, Nachkomme“ herleiten wollen; das ist verfehlt. Das Wort gehört zu unserem *zero*, aramäisch: *derā'* zu *derō*. Formell entspricht dem *zero-n-aiθ* das *tiro-n-ēs*.

##### 5. *vamalasial-l* „dem Vamalasi-ya“.

Es ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, daß nach diesen Worten derjenige genannt wird, dem der Stein errichtet ist. Ähnlich heißt es auch auf alten Grabsteinen, z. B. einem punischen (bei ROSENBERG, S. 167): *abyn tuna ly Balyathan ... le Tealthia* „Der Stein ist errichtet von Baljathan der Tealthia.“ Dieses *le Tealthia* hat uns auch etwas über das Suffix *-l* in dem lemnischen *vamalasial* auszusagen. Im Deutschen ist der Ausdruck: „wegen des Geldes“ = „des Geldes wegen“; ebenso im Lemnischen *ewisθo zeronaiθ* in *A* = *zeronaiθ ewisθo* in *B*. Das Semitische bleibt meistens präpositionell, aber die Präposition *l* (= *la, le, li*), als Dativ- oder Genitivexponent gebraucht, verliert in manchen Dialekten vor pronominalem Objekt ihren selbständigen Charakter und wird dem regierenden Verb samt dem Objekt suffigiert, z. B. amharisch *yistel-li-ny* „er soll mir geben“ oder *satta-l-at* „er gab ihr“ (vgl. GUIDI, Gramm. 38); ebenso im Neu-Aramäischen (SOCIN, Neuar. Dialekte, passim): *qim-l-e* „aufgestanden (ist) ihm“ = „er ist aufgestanden“, aber auch *prig-l-i* „aufgeteilt (ist) ihm“ = „es ist aufgeteilt“. Im Syrischen tritt es an das Relativ (UHLEMAN, Gramm. 27): *di-l-e* „was ihm (ist)“ = „sein“. Dieser Ausdruck wird dann substantiviert zu *dil* „Angelegenheit“ (BROCKELMANN, II, 370), genau wie im Arabischen *mal* „Besitz“ aus *ma-l* „was einem (ist)“. Es ist natürlich, daß derartige Konstruktionen den Schritt von der Präposition zur Postposition begünstigt haben, wie er in *vamalasial-l* und *morinai-l* zutage tritt. In *zeronai* fehlt die Postposition, offenbar weil *zeronai morinai* „Soldat aus Myrina“ als ein Begriff aufgefaßt ist. Wir übersetzen demnach: „Dieser Stein ist errichtet von den Soldaten dem Vamalasia, einem Soldaten aus Myrina.“

Wir haben uns nur noch über den Grund auszusprechen, warum hier die Lesung *Vamalasia* der von *Vanalasia* vorgezogen wird. Einmal kann nach der Stele so gelesen werden. Sodann hat man bisher noch keine Deutung dieses Namens zu geben vermocht. Wir müssen uns jedoch erinnern, daß früher die Eigennamen keine inhaltslosen Rufwörter waren. Man erhielt vielfach den Namen eines Schutzgottes. Selbst in den ersten Jahrhunderten des Christentums „sind die heidnischen Götternamen und dgl. im christlichen Gebrauch keineswegs selten“ (KAUFMANN, Handbuch der chr. Archäol. 670).



Daher werden wir uns auch nicht wundern, wenn unser *Vamalasi-(y)a* sich als der Name eines Gottes entpuppt. Ich verbinde diesen Namen mit dem ägyptischen Götternamen *Bamalati*, wie er von DÜMICHEM aufgefunden wurde. Auf das Nähere kann ich hier nicht eingehen. Das ägyptische *b* ist wie das semitische oft = *v*. Selbst im Punischen, das anscheinend die härtere Aussprache bevorzugt, steht neben *Boncaria* ein *Voncaria* (SCHRÖDER, Phöniz. Sprache, 115). Daß im Semitischen auch die Dentalen zu Spiranten werden, wurde bereits bei der Gegenüberstellung von *eolai-ezi* und *iiul-aθi* bemerkt. Ein folgendes *i* verwandelt dialektisch den Dental in ein *s* (vgl. franz. *nation*). So übersetzt eine phönizische Trilinguis das semitisch geschriebene *meqrati* im griechischen und lateinischen Text mit *Mekrasi* (SCHRÖDER, 259). Im Assyrischen wurde selbst *itti* über *iti* zu *isi* (BRO. I, 205). Es liegt somit kein Bedenken vor, *Bamalati* = *Vamalasi* zu setzen. Diese Gleichung wird auch bei der Lesung *vanalasi*- nicht hinfällig, da ja auch im Etruskischen wie in syrischen Dialekten der Wechsel *m* zu *n* belegt ist, z. B. syrisch *legama* zu *legana* „Zügel“ (BRO. I, S. 229).

Die Endung *-ya* in vielen semitischen Eigennamen hat ursprünglich mit dem abgekürzten Gottesnamen der Hebräer nichts zu tun. Es ist einer der „unaussprechlichen“ Namen, der mehreren Göttern, vornehmlich dem Sonnengott und dem Dionys zukam. Ich verweise bei der ganzen Frage auf MOVERS (Die Phönizier, I, 539 ff.). Es ist also leicht möglich, daß *Vamalasi-ya* zu lesen ist.

#### 6. *morinai-l* „dem Myrinäer“.

Die Form *morinail* erheischt noch eine Erklärung. Das Wort ist ja nicht in *mori-n-ai-l* zu zerlegen, sondern eigentlich in *morina-i-l*. Semitischerseits sind zwei Möglichkeiten gegeben: entweder ist anstatt der langen Endung *-ai* die kürzere *-i*, nach Vokal mit Gleitlaut *-yi* eingetreten, und dann ist *morinayil* zu lesen; oder an Stelle des nach Vokal verlangten *-n-ai-* (vgl. *zero-n-ai*), wonach wir ein *morina-n-ai* erhielten, ist haplogologisch nur *morinai* gesetzt, wie z. B. äthiopisch *se'r* „Haar“, davon *se'r-na* „Behaarung“ und von diesem abgeleitet *ser-nai* „Gerste“.

#### 7. *aker tawarzio* „wo er in Garnison lag“.

Da wir es mit einer semitischen Sprache zu tun haben, können wir wegen des Prinzips dreiradikaliger Wortstämme das *tawarzio* zunächst in *tawar-zio* abteilen. Dieses *tawar* erinnert aber sofort an das *tower-ona(wi)* der Inschrift B. Das *tawar-zio* bezieht sich auf *zeronai* „einen Soldaten“, das *tower-ona(wi)*[- hingegen auf *zeronaiθ* „mehrere Soldaten“. Das berechtigt uns zunächst zum Schluß, daß *tawar-zio* eine Singularform, *tower-ona(wi)*[- aber eine Pluralbildung sei. Da die lemnischen Inschriften keine Medien kennen, dürfen wir als entsprechendes semitisches Stammwort *dawar* setzen, das auch kontrahiert als *dōr* und *dūr* vorkommt und „wohnen, sich aufhalten“ bedeutet; eigentlich, „wo man herumgeht“. Hebräisch *dōr* „Wohnung“, aramäisch *dūr* „wohnen“, arabisch *dār* von *dawar* „Haus, Wohnung“ pl. *adwār* „Wohnungen, Niederlassung“. *tawar-zio* wird somit den „Aufenthaltort“ des Vamalasia und *tower-ona(wi)* den der Soldaten andeuten.

*tawar-zi-o* erinnert ganz an entsprechende semitische Bildungen. Das Syrische bildet mit dem häufigen Übergang *w* zu *y*: *dayôr* „habitavit“, *dayôr(o)* „habitans“. Wörtlich übertragen wäre unser *tawar-zi-o* syrisch *dayor di hwo*, wobei zu erinnern wäre, daß noch in den Amarna-Briefen für *di* das weichere *zi* steht.

Das *zi* in *tawar-zi-o* ist das gleiche wie in *holaiezi*. Auch sonst kommt es im Semitischen vor, daß das Demonstrativ das persönliche Fürwort ersetzt, z. B. im Harari (BRO. II 311).

Das Suffix *-o* in *tawar-zi-o* ist nicht adverbiell wie in *ewisdo*, sondern das semitische Verbum *hawa*, „er ist“, das auch im Syrischen mit stummem *h* zu *hwo* kontrahiert.

*tower-on-a* (?) ist ein Attribut zu *zeronaiθ* wie *tawar-zi-o* zu *zeronai*. Es entspricht als Plural völlig dem Singular *tawar-zi-o*, nur ist das demonstrative *zi* des Singulars im Plural durch das persönliche Fürwort *-on-* „sie, ii“ wiedergegeben. Dem semitischen *hom* entsprechend würde man eher ein *-om-* erwarten. Aber einerseits ist der Übergang *m* zu *n* nicht selten, anderseits hat sich in Syrien „unter aramäischem Einfluss das Feminin allein erhalten“ (BRO. I, 305), und das hat eben auch *n*.

Die verstümmelte Endung *-a* (?) gehört zum Praesenspartizip des Verbums *hawa*, „sein“. Nach dem Mandäischen *hawī* = „seiende“ aus *hawin* dürfte *tower-on-a(wi)* zu ergänzen sein, worin das *tower* aus einem *tawari-* zu *tawer* und unter dem verminderten Druck des zurückverlegten Akzents zu *tower-on-ā(wi)* geworden ist. Wörtlich also: *tawar-zi-o* „stativus hic fuit“, aber *tower-on-a(wi)* „stativi ii (entes)“.

#### 8. *aker* „Ort, Stelle; wo“.

Wir vergleichen semitisch z. B. amharisch *agar* „Ort“, äthiopisch *hagar* „Ort, Stadt“; dazu mit dem Übergang vom Guttural zum Dental: arabisch *haḍr* „bewohnter Platz“, äthiopisch unter dem Einfluß des *r* assimiliert (BRO. I, 168) *aschar* „Ort“, punisch *ašra*, *asra* „Ort, Stelle“, hebräisch und aramäisch *aθr* „Ort“, auch als „wo“ verwendet, wie das syrische *ašer* „Ort“ und „wo“, ebenso das assyrische *aschar* „Ort“ und „wo“ und das hebräische Relativ *ašer* (wozu vgl. BRO. I, 325). EWALD stellte hierher auch das hebräische *aker* (DILLMANN, Äth. Gr. 41). Die Stelle *aker tawarzio* ist damit semantisch und grammatisch völlig geklärt.

#### 9. *zi-wai* „er lebte“.

Zwei Drittel der Inschrift *A* sind bereits behandelt. Was könnte also nach diesen Sätzen vernünftigerweise anderes folgen als die Angabe des Alters? Wir erinnern uns wieder der doppelsprachigen Soldateninschrift: *Suricus . . . Palmurenus . . . vixit annis XLV*. Vergleichen wir damit aus unserer Inschrift *A* das *ziwai sialχweiz awiz* oder aus Inschrift *B* *ziwai awiz sialχwiz*, so dürfen wir von vornherein in *ziwai* die lemnische Form für das lateinische *vixit* vermuten. Nach dem, was wir bisher über *zi* kennen lernten, trennen wir zunächst in *zi-wai* „er (?)“. Was heißt *wai*? Auf punischen Grabsteinen

ist das Wort *hawa*, *awa* „er lebte“ in allen nur möglichen Schreibvarianten vertreten (vgl. LIDZBARSKI, Nords. Epigraphik, 272). Im Semitischen hat es mit diesem Wort sein Kreuz, denn es ist, wie der grammatische Ausdruck besagt: „zweifach krank“, gleichviel, ob man das phönizische *hawa* oder das *haya* der andern Dialekte betrachtet. Infolgedessen gehört es auch semitisch zu den unregelmäßigen Zeitwörtern. Im Hebräischen haben wir neben *haya* noch ein *hayay* „leben“. Es wird wohl in dem lemnischen *wai* eine der „kranken“ Bildungen des Zeitworts *hyay* oder *hway* stecken, falls es nicht ein Adjektiv ist wie z. B. im Hebräischen *hay* „vixit“ und *hay* „vivus“<sup>4</sup>. Es ist vielleicht über kein Wort der ganzen Inschrift mehr Tinte verschrieben worden als gerade über dieses *ziwai*. Darum muß es uns noch etwas beschäftigen.

E. GOLDMANN (Klotho III, 296) sagt: „Als Opfergabe für die Seele der in unserer Inschrift genannten Personen deute ich auch das Wort *zivai*, das dem etruskischen *zivas* = ‘Opfergabe unbekannter Art’ gleichgesetzt werden darf.“ Dazu die Anmerkung: „Ich halte die Ausführungen über *zivai*, die sich in den bisher vorgebrachten Versuchen der Deutung der Lemnos-Inschrift finden, samt und sonders für irrig, desgleichen die von CORTSEN, (Glossar, 74), zum Stamme \**ziva-* gegebenen Bemerkungen.“ CORTSEN setzt *zivas* = „tot“; BRANDENSTEIN (S. 21) *zivas* = „beim Hingang“. TROMBETTI (L. E. 189) übernimmt die Deutung von CORTSEN: *zivas* = „tot“, wozu BUONAMICI (Epigr. 330) bemerkt: „Ich hätte eher vorgezogen, *zivas* mit ‘*vivens*’ als mit ‘*mortuus*’ zu übersetzen.“ Die Schwierigkeit kommt daher, daß man das Lemnische durch das Etruskische erklären will, ohne dieses selbst zu verstehen. Da ich, wie schon angeführt, in einem eigenen Artikel auf das Etruskische eingehe, sei hier nur darauf hingewiesen, daß das etruskische *ziw-as* zum semitischen Stamm *ziw-* „stellen, aufrichten“ gehört, z. B. syrisch *z(e)wa* „aufstellen“, hebräisch *ziyyun* von *ziwwun* = arabisch *zowwa* „cippus“. Im Hebräischen heißt *ziwwa* auch „Anordnungen treffen, (sein Haus) bestellen“. Von einer Gleichung: etruskisch *zivas* = lemnisch *ziwai* kann keine Rede sein, denn *ziw-as* = „iub-ens“, dagegen *zi-wai* = „is vivit (vixit)“, auch „qui vixit“. Der Form nach gehört *ziw-* zum semitischen Partizip *qtil*. „Die Bedeutung ist bald passiv, bald aktiv, und zwar kann dies bei demselben Wort geschehen“ (NÖLDEKE, S. 218).

#### 10. *si-al-chwei-z* „sechzig“, in *B* steht *si-al-chwi-z*.

Dieses Wort fällt aus dem bisherigen Rahmen des Semitischen heraus. Da die Inschrift *B* aus innern und äußern Gründen graphisch und grammatisch sorgfältiger gehalten ist als *A*, dürfen wir mit Rücksicht auf sonstige Grabinschriften des Altertums annehmen, daß *awiz* Jahresangabe ist, so daß *si-al-chwi-z* eine Zahl bedeuten muß. E. GOLDMANN (Klotho III, 289 ff.) bestreitet das mit unzureichenden Gründen. In CIE n. 5525 (Grabinschrift) liest man: *awils . maxs . sealyls-c*. DANIELSSON hat nach „kritischer Überprüfung der verschiedenen Lesungen“ und „an Hand der dort gegebenen Ab-

<sup>4</sup> Wegen *maraz* = „er war krank“ lasse ich die Möglichkeit *zi-wai* = „er war“ außer Betracht.



bildungen bzw. Kopien“ diese Lesung angenommen. Es scheint mir zu viel gesagt, wenn man deshalb dieses *śealχls* als „somit nicht sonderlich zuverlässig“ erklärt. Der Hauptgrund der Ablehnung liegt aber wohl darin, daß man bisher den Schluß-Satz falsch aufgefaßt hat. Er lautet nämlich: „Er lebte sechzig Jahre, war aber jahrelang krank im Übermaß.“ Was da unlogisch sein soll, weiß ich nicht. Die Soldaten motivieren damit, warum sie selbst den Grabstein errichten. Vamalasias konnte es weder „vivus“ noch „pecunia sua“ tun. Freilich sind wir dadurch keinen Schritt weiter in der Erklärung von *si-al-χwi-z* gekommen. Bisher konnten wir uns immer an selbstverständliche Umstände halten; bei einer einmaligen Zahlangabe ist das nicht möglich. Unser Suricus Palmureus war 45 Jahre alt. Der Zusatz, daß Vamalasias „jahrelang krank“ war, erlaubt uns, an eine größere Zahl zu denken; ein Beweis ist es jedoch nicht. FIESEL (Etrusk. S. 64) sagt: „Anknüpfungen wie die von lemnisch *sialχwiz* und etruskisch *cealχs*, *cealχuz* sind nicht wegzu-disputieren.“ Wir müssen daher wohl oder übel ganz kurz auf das Zahlwort im Etruskischen eingehen.

Bekannt sind die Einer: *mach*, *θu(n)*, *zal*, *huθ*, *ci* (*ce*), *śa*, *sempħ*, *cezp*; unbekannt ist ihre Reihenfolge. Ich habe sie hier angeschrieben, wie sie semitisch aufeinanderfolgen. Aus schon mehrfach betontem Grund, und weil wir die Zahlen in unserer Inschrift nicht finden, gebe ich nur kurz Gegenüberstellungen von etruskischen und semitischen *mach* = *wach* = 1; *θun* = *θnen* = 2; *zal* = *sal(s)* = 3; *huθ* = *rbuθ* = 4; *ce* (*ci*) = *keym(e)* (*chims*) = 5; *śa* = *ses* (*siθ*) = 6; *sempħ* = *se(m)p-h* = *seb-* = 7; *cezp* = *cez-p* = *cez-h* = *cez-* = semitisch *tes* = 9. Die Zahl „acht“ ist als Einer bisher im Etruskischen nicht gefunden. Zu *seb* und *tes* ist zu bemerken, daß der Laryngal *ʿAin* auch im Semitischen oft als *h* gesprochen wird, sonst sagten wir nicht „Hebräer“, das mit *ʿAin* beginnt und von den LXX mit *spiritus asper* geschrieben wurde. Doch das geht uns hier nichts weiter an. Das vorhin erwähnte *ce-al-χuz* ist der Zehner zu *ci* = 5 und bedeutet „fünfzig“. Wir haben deshalb ein Recht, *si-al-χwiz* als Zehner zu einem *si(θ)* = 6 aufzufassen und = „sechzig“ zu setzen.

Die Erklärung der Form *si-al-χwi* führt uns an das Grenzgebiet des Hamitischen. Das Hamitische (im engeren Sinn) zeigt noch im Wortschatz deutlich den früheren Zusammenhang mit dem Semitischen, ist aber in Anwendung der Flexionselemente und der grammatischen Konstruktion vielfach eigene Wege gegangen, wie wir es am Ägyptischen bis in ganz alte Zeiten zurück verfolgen können. Die Nebenformen des Etruskischen *ce-al-χl*, *sempħ-al-χl*, *cezp-al-χal* etc. weisen deutlich die zwei Bildungssuffixe *-al* und *χal* auf. Im Semitischen erscheint so *-an* als Kollektivpartikel und wie *hol* aus *hon* „Stein“ kann das lemnische *-al* aus *-an* entstanden sein. Auch im Etruskischen existiert dieses Kollektivsuffix *-al* z. B. *Tarχn-al* „Tarquin-ii“, *Trui(a)-al* etc. Wie z. B. *trui-al-ś* „welcher (ist) von den Trojanern“ = „Trojaner“ als Einzahl gebildet ist, so formt das Suffix *-chal*, *chl* das Kollektiv *si-al* und den doppelten Plural *si-al-χl*. Ich verweise auf die Gleichung *Tar-χn* = *Tar-quin*, um die von *si-al-χl* = *si-al-χwi* zu beleuchten, ganz abgesehen davon, daß das *l* leicht *n*-Klang annimmt (Bro. I, 137). Doppelbildungen im Plural sind auch im

Semitischen häufig (Bro. I, 437 ff). Auf die ursprüngliche Bedeutung von *-al* und *-gal* einzugehen, würde hier zu weit führen; es sei nur darauf hingewiesen, daß im Semitischen wie im Ägyptischen die Zehner von den Einern durch das Pluralsuffix gebildet werden. Wir kommen bei Besprechung der etruskischen Zahlwörter auf diese Frage zurück.

11. *awi* „Tage, Jahr“; *ril* „Jahre, Lebenszeit“.

Obwohl das etruskische Wort *ril* in unsern Inschriften nicht vorkommt, zwingen uns die Umstände, davon zu handeln. Noch in Klotho (III, 294) meint E. GOLDMANN, „daß alle Versuche, im lemnischen Worte *awiz* das etruskische *awils* zu sehen, sich als unzulänglich erwiesen haben“. Hingegen sagt BATTISTI (St. E. X, 517): Die Gleichung: etruskisch *awil* = lemnisch *awi-z* „nunmehr allgemein angenommen“. In der Inschrift CIE n. 1304 ist *awils* folgendermaßen abgeteilt: *awi:l:s*<sup>5</sup>. Auch BUGGE (Forsch. und Stud. IV, 89) schlug vor, das *l* in diesem Wort als Suffix zu betrachten. Wir erhalten so die Gleichung: etruskisch *awi* = lemnisch *awi*.

Neben *awil* steht in etruskischen Inschriften oft das Wort *ril*, das auch allein vor Zahlen der Altersangabe sich findet und demnach dem *awil* synonym sein muß. „Hinsichtlich der Bedeutung der beiden Wörter *awil*, *ril* ist man sich schon seit langem einig, daß *awil* 'Jahr' bedeutet“ (BUONAMICI, Ep. E. 320). „Das Wort *ril* soll 'natus' (*awil ril* = annos natus) bezeichnen“ (ebda.). Die Annahme *ril* = „natus“ ist falsch. Man sagt *awil ril LXV* (CIE n. 102) und nicht *awil LXV ril*; anderseits steht auch in Bilinguen nie *ril* für *natus*, wenn dieses an Stelle eines *clan* oder dem Abstammungselement *-al* sich findet. Ein *Arria natus* kann etruskisch *arnt-n-al* heißen, aber nie *arnt-ril*. Allein gerade die Verbindung der beiden Wörter *awil ril* zeigt uns den Weg zur Etymologie.

Semitisch heißt das Grundwort für „Jahr“ *san*, *sen*, *sin*, z. B. arabisch *sana*, *sene* „Jahr“, *sinn* „Lebenszeit“. Das Altägyptische verwandelte das semitische *sem* „Name“ in *ren*, das semitische *sen-et* „Jahr“ in *ren(p)-et* „Jahr“, das semitische (*adam*), *ozom* „Mensch“ in *rom* „Mensch“ etc. Wir würden dann für unser *ril* ein *rin* erwarten. Das *hon* zu *hol* „Stein“ erklärt auch das *rin* zu *ril*. In *ril* ist das *l* kein Suffix. Anders liegen die Verhältnisse bei *awi-l*. Jedenfalls ist soviel klar: Wenn *ril* „Jahr(e)“ bedeutet, dann muß *awil* ursprünglich etwas anderes als „Jahr“ heißen. Zunächst erinnern wir uns an einen ähnlichen semitischen Ausdruck: *yemē senē* z. B. Genesis XLVII, 9 *yeme sene hayyay* „die Tage der Jahre meines Lebens“. Das hebräische *yeme* ist sogenannter *status constructus* von *yamīm* „Tage“, aramäisch *yamīn* „Tage“. Der Schwund des *Jod* in der zweiten Silbe vor dem Ton ist leicht erklärlich; für den Übergang von *m* zu *v* darf ich an das italische *Mamert-* und *Mavort-* (*Mars*) erinnern. „Im Babylonischen wurde *m* nach Vokalen zunächst vielleicht zur Spirans, dann aber zum konsonantischen Vokal *w* ... Dieser Wandel muß später auch im Assyrischen erfolgt sein“ (Bro. I, 138). Ähnlich ist hebräisch *argaman* „Purpur“ = aramäisch *argewan*; äthiopisch *emen-et* „Wahrheit“ = amharisch *ewen-et* und

<sup>5</sup> Siehe den Exkurs über das Punktiersystem S. 592-594.

kontrahiert tigrinya *on-et*. Wir haben daher Grund genug, unser *awi* = *ami* von *yami* zu setzen. Aus unseren Inschriften ist nicht ersichtlich, ob das *awi*-z aus *awil* mit moulliertem *l* oder aus *awin* mit nasaliertem *i* hervorgegangen ist. Beide Erscheinungen kommen im Etruskischen vor. Die oben angeführte Interpunktion *awi: l* ließe vermuten, daß zuerst eine (nasalierte) Form *awi(n)* vorherging. Im Lemnischen wäre dann überhaupt kein *l* gestanden. Daß auch im Semitischen das einfache *yamim* die Bedeutung „Jahre“ haben kann, dafür nur eine kurze Gegenüberstellung. Im ersten Buch Samuel (XXVII, 7): „David wohnte bei den Philistern *yamim* und vier Monate“ = „ein Jahr und 4 M.“ Ebenso I. Sam. I, 3: Er ging „alle Jahre“ = *yamim yamim-a*, dafür in I, 7: *šana be-šana* = „Jahr für Jahr“. In II Chronik XXI, 15 *yamim 'al yamim* „Jahr auf Jahr“ und Isaias XXIX, 1: *šana 'al šana*. Es kann somit kein Zweifel obwalten, daß hier *yamim* = *šana* „Jahr“ ist. Wie im Semitischen kann also auch im Etruskischen *awil* allein für sich oder zusammen mit *ril* stehen, ohne daß der Sinn des Ausdrucks dadurch geändert wird.

### Exkurs über das Punktiersystem.

BRANDENSTEIN hatte die Liebenswürdigkeit, wegen der Interpunktion von *awi: l: s* brieflich auf VETTER's „Die Herkunft des venetischen Punktiersystems“, (Glotta XXIV, 1935, S. 114 ff.) hinzuweisen. Nun habe ich mir schon bei Erscheinen dieses Bandes zu den Ausführungen VETTER's einige Notizen gemacht, deren Inhalt hiehergesetzt sein möge. Doch berücksichtige ich nur den Abschnitt: „I. Punktierter Buchstaben in etruskischen Inschriften“ (S. 114 ff.). Am Schlusse dieses Abschnittes bemerkt VETTER (S. 122): „Im ganzen liegen die Dinge in der Capua-Inschrift viel ungünstiger als auf den Vejenter Inschriften, was die Wahrscheinlichkeit des Punktiersystems betrifft; doch darf man hier die Unsicherheit der Lesung nicht vergessen.“ Daher beschränke ich mich hier auf die Vejenter Inschriften.

- Nr. 1. *mini mulvanice mamarce apunie venala*. Punktiert mit je einem Punkte rechts und links das *r* in *mamarce* und das *ā* in *apunie* [*mama.r.ce .a.punie*].
- Nr. 18. *itan mulvanice*. Punktiert wie in Nr. 1 das *i* und das *n* von *itan* und das *l* von *mulvanice* [*i.ta.n. mu.l.vanice*].
- Nr. 23. [...*ml*]*ax mlakat*. Punktiert das *χ* von *m<sub>l</sub>ax* und das *t* von *mlakat*.
- Nr. 35. ...*i kanas mine mulvenece*; punktiert *s* von *kanas*, *l* von *mulvenece* [*kana.s, mu.l.venece*].
- Nr. 44. *menervas*; punktiert das *s*. [*menerva.s.*].

Von den Fragmenten-Inschriften (S. 114) hebe ich nur die sichere und übersichtliche Nr. 2 hervor: ...*nice venali atlap*; punktiert das erste *a* in *atlap*. Daraus zieht nun VETTER den Schluß (S. 115):

„Das System ist also folgendes: Silben wie *ma, me, mi, mu, va, ve, ka, ce* (aber auch mit konsonantischem *i* anlautende und mit Vokal schließende Silben wie *ie* in *apunie*, ferner solche auf Vokal auslautende Silben, die mit



Konsonantenverbindungen anlauten, welche ganz zur folgenden Silbe gezogen werden wie *m̄la*, *t̄la*) werden nicht punktiert, offenbar, weil sie als Normalsilben gelten. Punktiert werden 1. die silbenschießenden Konsonanten wie *mar*, *tan*, *mul*, *kat*, *vas*, *nas*; 2. die Vokale im Wortanfang (*ap̄un̄ie*, *itan*).“ ... „Besonders günstig für die vorgebrachte Erklärung des Punktiersystems ist die Schreibung des Wortes *mul̄uwanice* ... in der älteren Vollform *mu-lu-va-ni-ce* ist das *l* nicht punktiert.“

Leider kann ich die Folgerungen VETTER's nicht für ausreichend begründet halten. Wenn *mul̄uwanice* kein punktiertes *-l* hat gegenüber von *mu.l̄.vanice*, so kann der Grund nicht darin liegen, daß hier *l* „silbenschießend“ ist und in *mul̄uwanice* nicht. Dieser Begriff setzt hohe grammatische Kenntnisse voraus. Wenn aber nur der Ausfall des *u* in *mu-lu-* gekennzeichnet werden soll, wozu dann der Punkt vor dem *l*? Und wenn „das Punktiersystem, das auf dem Begriff einer Normalsilbe aufgebaut ist, aus einer älteren Silbenschrift herübergenommen wurde, ähnlich der kyprischen Silbenschrift“ (S. 132), wie kommt der Erfinder dieser Silbenschrift, die doch wohl auf dem Grundsatz aufgebaut ist: „Silbe = Konsonant + einfacher Vokal“ oder „Silbe = einfacher Vokal“ dazu, so schwer auszusprechende Komplexe wie *m̄la* und *t̄la* „als Normalsilben gelten“ (S. 115) zu lassen? Und warum wird in Nr. 1 *mamarce .a.p̄un̄ie* und in Nr. 2 *venali .a.t̄lap̄* jeweils der Anfangsvokal des zweiten Wortes punktiert? Gewiß: „Die Gewohnheit, Vokale im Wortanlaut zu punktieren, ist wohl aus einer Silbenschrift nach Art der kyprischen nicht erklärbar“ (S. 133). Liegt es da nicht nahe, an eine Elision in der Aussprache zu denken: *mama.r̄.ce .a.p̄un̄ie*, gesprochen: *mam̄ace p̄un̄ie* und *venali .a.t̄lap̄*, gespr. *venali t̄lap̄*. Man denke einmal an das arabische 'Abdu al allāhi, gespr. 'Abd̄alla; oder an das syrische 'enōš gespr. nōš „Mensch“. Gerade dieses Wort gibt uns vielleicht einen Hinweis auf den Ursprung der Punktierung. Syrisch wird das anlautende *Alif* zwar geschrieben, aber mit einem kleinen Strich darunter, der sogenannten *linea occultans*, die anzeigt, daß der Buchstabe darüber zwar geschrieben, aber nicht ausgesprochen wird. Das erleichtert das Erkennen der Herkunft, z. B. *ba.r̄.θ* gespr. *baθ* „Tochter“. Ich habe hier die *linea occultans* durch den doppelten Punkt ersetzt. Die von VETTER angeführten „silbenschießenden Konsonanten“ *r*, *n*, *l*, *t*, *s*, schwinden ja auch sonst im Etruskischen. Ein *mul̄uwanice* für *mul̄uwanice* ist nicht auffallend; das *l* wird auch in andern Sprachen zu *u* oder elidiert bzw. assimiliert. Vielleicht ist auch das der Grund, daß im Venetischen „das *u* in *ou* vor konsonantischem Anlaut der folgenden Silbe regelmäßig punktiert“ wird (S. 115). Das von VETTER (S. 116) angeführte Beispiel: *vene.l̄ .a.p̄elina.s̄* erkläre ich mir so, daß im gewöhnlichen Umgang der Name *Venel* als *Vene* ausgesprochen wurde. Nun folgte in *Apelinas* das *A* nach dem Vokal *e* des Namens *Vene* und wurde in der Aussprache elidiert wie oben bei *venali at̄lap̄*, das *a* nach *i*. Wenn wir mit der Annahme, die Punktierung bezeichne einen stummen Buchstaben, das französische Wort *fils* „Sohn“ niederschreiben, erhalten wir *fi.l̄.s̄*. Wer kann beweisen, daß in dem besprochenen *awi:l̄:s̄* nicht derselbe Vorgang zugrunde liegt? Nun dient aber das gleiche Zeichen wie die *linea occultans* im Syrischen noch zu

einem ganz andern Zweck. Um anzuzeigen, daß in einer Konsonantengruppe ein Murrelvokal (kurz angestoßenes *e*) eingeschoben werden soll, setzt man unter den diesem Hilfsvokal vorhergehenden Konsonanten eine kleine Linie, die mit der *linea occultans* nicht verwechselt werden darf. Diese Linie ist also im Grunde konsonanten-trennend, z. B. *de.χ.lθo'*, zu sprechen *deχ(e)lθo'* „timor“, nicht *deχl(e)θo'*, dagegen *ša.n.θo'*, zu sprechen *šaθo* „Jahr“. Ob und wie weit im Etruskischen ähnliche Verhältnisse obwalten, ist hier nicht zu untersuchen. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, daß man ein etruskisches *awi:l:s* nicht einfach nach VETTER's Punktiersystem behandeln darf. Vielleicht liegt gerade in dieser Punktierung ein Hinweis auf die Gleichung: etruskisch *awi:l:s* = lemnisch *awiz*.

## 12. *maraz* „krank sein“.

Daß ein Indogermanist mit *maraz* nichts anzufangen weiß, ist begreiflich, daß aber dem Assyriologen HROZNÝ der offensichtliche Zusammenhang entgangen ist, scheint auffällig. *maraz* = assyrisch *maraz* in *maruz* „krank sein“, *i-maruz* „er ist krank“, *murz-u* „Krankheit“; arabisch *marida* „krank sein“; hebräisch *maraz* „krank sein“.

## 13. *-m* „und, aber“.

Das Suffix *-m* im Ausdruck *ziwai maraz-m* „er lebte, war aber“ ist ebenfalls eine echt semitische Bildung. „Im Assyrischen dient wie im Amharischen das ursprünglich hervorhebende *ma* zur Verbindung von Verbalsätzen“ (Bro. II, 490). Assyrische Formen wie *zabat-ma kušud* „ergreife und besiege“ sind genau so konstruiert wie z. B. etruskisch *cemul-m lescul* „zum Beerdigen und Seitenkammern anzulegen“. Oft ist dieses Suffix im Assyrischen und Amharischen gerade wie im Etruskischen und hier im Lemnischen soviel wie ein erklärendes „aber“.

## 13 b. *maw*.

Wir kommen nun zu dem Zankapfel *maw*. Wer dieses *maw* als Kürzung für *-m: awiz* auffaßt, hat zu sehen, wie er die Einwände BRANDENSTEIN's widerlegen kann, der darauf hinweist, daß Kürzungen eine gewisse Schreibhäufigkeit voraussetzen, die für das siebente vorchristliche Jahrhundert in der Ägäis noch nicht anzunehmen ist, zumal Kürzungen erst viel später auftreten. Außerdem hätte der Steinmetz noch Raum gehabt, um das Wort auszuschreiben. Dagegen könnte man geltend machen: Wenn wirklich ein Verhaufehler vorliegt, dann wollte der Steinmetz sicherlich kein Wort wie *mawiz* herstellen; er mußte also aufhören, um den einmal begangenen Fehler nicht noch zu legitimieren. Vom „semitischen“ Standpunkt aus könnte noch darauf hingewiesen werden, daß im Semitischen *m-* am Anfang eines Wortes „wortbildend“ ist und ein Wort *mawiz* vielleicht einen für die ganze Inschrift fatalen Sinn ergeben hätte. Das sind freilich nur Vermutungen; unbegründet sind sie aber nicht, da die Inschrift *B* mit ihrem *marazm: awiz* dafür spricht.

Andererseits dürfen die schwerwiegenden Gründe BRANDENSTEIN's nicht leichthin beiseite geschoben werden. Es muß also für *maw* eine in den Kontext passende Erklärung gegeben werden. Nach meinem Dafürhalten bedeutet

der letzte Satz von *B*: „Er lebte 60 Jahre, war aber jahrelang krank in großer Dürftigkeit.“ Der entsprechende Satz in *A* wird wohl einen ähnlichen Gedanken enthalten. Weist man demnach das *maw* = *-m: awiz* zurück, so wird, mit Rücksicht auf die gleich zu gebende Übersetzung von *ziazi* „im Übermaß“, „sehr“, *maw* damit nicht im Widerspruch stehen können. Ich sehe daher nur die Möglichkeit, *maw* entweder aufzufassen als Kontraktion von *m-haw* „aber er“, entsprechend dem syrischen Pronomen *haw* „er“; oder, was mir wahrscheinlicher ist, als Kontraktion von *m-aw* „aber gar“, entsprechend dem syrischen Adverb *aw* „etiam, omnino, penitus“. Damit würde der Satz in *A* zu übersetzen sein: „Er lebte 60 Jahre, war aber krank gar sehr.“

#### 14. *ziazi* „im Übermaß“.

Das *ziazi* kann nur ein zu *maraz* „er war krank“ gehörendes Adverb sein. Auf einen Grabstein schreibt man nicht, und sicherlich nicht im bilderreichen Orient: „er war wenig krank“. *ziazi* ist Adverb von dem Substantiv *ziada*, *ziade* wie es noch im Arabischen lautet; arabisch *ziada* „Übermaß“, hebräisch kontrahiert und assimiliert *zîz* „Überfülle“.

Vergleichen wir nun unsere Grabschrift mit der des Suricus, so finden wir einen ähnlichen Aufbau:

Dieser Stein ist errichtet durch Soldaten	D(iis) M(anibus) S(acrum)
dem Vamalasias, einem Soldaten	Suricus Rubatis
aus Myrina,	Palmurenus
wo er in Garnison lag.	sag(ittarius centuria) Maximi
Er lebte LX Jahre,	vixit annis XLV
er war aber jahrelang schwer krank.	militavit annis XIII.

Ähnlich sind ja auch andere Grabinschriften für Soldaten abgefaßt, z. B. *A. Plotio Pom. Justo-Volsiniis- Mil. coh. XII urban(icia centuria) Apulei Valentis — mil(itavit) an. XII — vix. ann. XXXIII. A. Plotius, Procuculus, Plotia Justa fratri pientissimo. (Corpus inscript. lat. 2923; St. E. 637).*

#### B. Die Inschrift *B*.

Die Inschrift *B* ist sorgfältiger ausgeführt als *A*. Diesem Umstand verdanken wir wohl auch die vollere Form *holai-ezi* anstatt des *holai-ez* der Inschrift *A*. Auch im Semitischen steht z. B. im Punischen ein *eze (ezi)* neben *ez*. Ein grammatischer Unterschied ist aber so wenig vorhanden wie im Deutschen zwischen z. B. *dies-mal* und *dieses Mal*. Auf die eigentlichen Gründe, warum die Inschrift *B* überhaupt notwendig war, können wir erst am Schluß der Erklärung eingehen. Zum bessern Verständnis setze ich meine Übersetzung gleich hierher.

1. Dieser Stein ist bezahlt worden von den Soldaten der Garnison.
2. Der Mann lebte nach dem Abgang (vom Militär) einsam für sich, ohne Gaben von Geld (= ohne Sold).
3. Er lebte 60 Jahre, war aber jahrelang krank in großer Dürftigkeit.



15. *phoki-asi-a le* „Bezahlung gemacht (ist) für ihn (= den Stein)“.

Da das Wort *evn* „Stein“ im Semitischen feminin ist (BRO. I, 424) und tatsächlich nach Ausweis des *naph-oth* auch so in unserer Inschrift behandelt wird, könnte man zunächst vermuten, daß die Endung *e* in *phokiašiale* Femininendung sei. In Wirklichkeit gibt es im Semitischen nicht nur ein eigenes Femininsuffix *-e* (BRO. I, 412 f.), sondern die Femininendung *-oth* wurde auch dialektisch zu *-e*. Die letztere Annahme scheidet wegen des gerade erwähnten Suffixes *-oth* hier aus. Nun wird aber, wie wir oben bei 5) *vamalasial* bereits sahen, im Aramäischen die Konjugation im Aktiv und Passiv durch das Partizip ersetzt, wobei das logische Subjekt durch die Präposition *l-* eingeführt wird. Das Verb „machen“ lautet im Semitischen *asa* z. B. hebräisch *‘asa* „machen, tun, handeln“. Aramäisch wird das Partizip gebildet in der Form *asī* „gemacht“; mit dem Femininsuffix *-tha* erhalten wir dann *asī-a* von *asītha*. Zu *ia* von *iθa* vgl. NÖLDEKE, S. 44. Der Bedeutung nach ersetzt das *le* in *asiale* unser „ist“; der Form nach ist es aber zusammengesetzt mit der Präposition *l-* und bedeutet eigentlich *sibi*. „Der Zusatz *sibi* beruht auf einem schon im Altsyrischen stark hervortretenden Drang der Ausfüllung des etwas kahlen Ausdrucks und der deutlicheren Beziehung des Prädikats auf das Subjekt durch *l-* mit dem betreffenden Personalpronomen“ (NÖLDEKE, S. 200). BARHEBRAEUS betrachtet den Zusatz geradezu als eine Determination des Subjekts (NÖLDEKE, S. 203). Zum häufigen Schwund der Dentalen im Neusyrischen vgl. NÖLDEKE, S. 42, 44 und passim.

Ohne Zweifel ist *phoki-* zu dem *phoke* der zweiten Zeile zu stellen, dessen Endkonsonanten leider nicht sehr leserlich sind. Man hat es mit der kleinasiatischen Stadt *Phokaia* in Verbindung gebracht. Die Möglichkeit dazu ist allerdings vorhanden; groß ist sie jedoch nicht. Zunächst, welchen Grund haben wir, das Geld oder den Sold der Soldaten auf Lemnos mit der reichen Handelsstadt *Phokaia* in Beziehung zu setzen?

„Gold und Silber zirkulierte einst in Vorderasien, Ägypten und den Ländern des Westens, soweit der älteste Handelsverkehr reichte, in der Form von Ringen, welche auf konventionelle, leicht erkenntliche Gewichte ausgebracht waren“ (HULTSCH, Metrologie, 2. Aufl. S. 165). „... die kleinen, im Umlauf befindlichen, schon auf ein bestimmtes Gewicht ausgebrachten Barren Wertmetalles durch den Stempel des Staates zu beglaubigen, ... wurde zuerst, etwa zu Anfang des 7. Jahrhunderts, geübt in den blühenden Handelsstädten Kleinasiens, zu allererst wahrscheinlich in *Phokaia*“ (HULTSCH, S. 166).

„Der Solon’schen Drachme Silbers entsprach in der ältesten attischen Goldprägung ein Doppelstück, der *Stater*. Dies war ein aus Asien entlehntes Gewicht ..., später in der persischen Prägung als königliche Münze *Dareikos* ausgebracht. Nach dem gleichen Münzfuß sind von den Griechen in Kleinasien die ältesten Goldmünzen, und zwar, wie es scheint, zuerst in *Phokaia* geschlagen worden“ (ebda. 174). Die Griechen nannten die großen Stücke *Phokäischen Stater*. Der Monatssold eines Soldaten war ein *Dareikos* = *phokäischer Stater*. Aus der *Anabasis* des XENOPHON wissen wir, daß den

Soldaten ein *Kyzikener* versprochen wurde. Da auch kleinere Münzen unter dem Namen *Phoka-is* (ebda. 184) und *Phoki-kos* (ebda. 174) umliefen, wäre es möglich, daß die Soldaten den Sold *phoki* nannten und davon das Zeitwort *phoki-asa* „zahlen, bezahlen“ ableiteten. Die Zeitwörter „boykottieren“ und „röntgen“ sind ja ähnliche Bildungen. Gleichwohl gebe ich einer andern Erklärung den Vorzug.

Wir hörten soeben, daß im Anfang des Handelsverkehrs das Geld in Form von Ringen ausgebracht wurde, da es auf diese Weise leicht in einer Schnur gefaßt werden konnte, wie heute noch z. B. in Afrika. Um zu zahlen, mußte man die Schnur aufmachen, den Knoten lösen (solvere). Semitisch heißt das betreffende Wort *fakk* „aufmachen, lösen“ z. B. arabisch *fakk* „auflösen“, dazu *fak-ak* „Geld“ (um etwas auszulösen), *fakk-a* „Kleingeld“; altägyptisch *faq* „um Sold dienen“, dazu *fage-(t)* „Lohn, Sold“ = koptisch *beke* „Lohn, Sold“ = lemnisch *phoke* „Lohn, Sold“.

#### 16. *rom* „Mensch, Mann“.

Ursprünglich lautete das Wort im Semitischen *a-dam*, aber schon im Syrischen ist daraus durch Vokaltrübung *o-dom* geworden. Unbetonte Vokale schwinden nicht selten auch im Semitischen. Erinnert sei nur an das *donni* „mein Herr“ im *Poenulus* (II, 38. 40) für *a-doni*. Köstlich hingegen ist bei HERODOT (II, 143) zu lesen, wie er aus dem ägyptischen *pi-romi* „das (ist ein) Mensch“ einen Eigennamen *Piromis* macht, den er dann mit *kalokagathos*, d. i. mit „vornehm, adelig“ übersetzt. Im Koptischen existiert das Wort als *rem*, *rome*, *romi*. Auch das kaukasische Aguli hat aus dem semitischen Lehnwort neben *adami* ein *arami* „Mensch“ gebildet (BUONAMICI, St. E. I, 244).

#### 17. *haralio* = *harad-li-o* zu *hara-li-o* „er ging weg“.

Das Verb heißt im Semitischen *harag* und *harad* „weggehen“. Der Dental fällt, wie bereits bemerkt, im Semit. am Wortende häufig aus, z. B. *ḥa* „eins“ für *aḥad* (BRO. II, S. 84). Wir erhalten zunächst *hara-li-o*. Wie aber das *phoki-asiale* anstatt des erwarteten *phoke-asiale* zeigt, geht das unbetonte *e* vor Vokal in *i* über. Wir dürfen daher unser *hara-li-o* = *hara-le-o* setzen. Dieses entspricht nun ganz einem neusyrischen (*hara*)-*le wa* „er ging weg“; vgl. dazu NÖLDEKE, S. 219) (*priq*)-*ā le* = *b-prāqā le wa* „er endigte“ (S. 296). Das *hara -li-o* ist aus *hara-y-le-o* und dieses aus *hara-iθ-le-o* entstanden, eigentlich „Weggehen war ihm“; vgl. dazu NÖLDEKE, S. 200, 219 etc. Wir können deshalb *haralio* als Hauptverb übersetzen mit „er ging weg“ oder untergeordnet „als er wegging“.

#### 18. *e-pte-zi-o* „in seiner Einsamkeit“ = „allein für sich, seorsim“.

Dieses Wort ist konstruiert wie *tawar-zi-o*. Hebräisch heißt der Ausdruck *l(e)-badd-o* „in seiner Einsamkeit, allein“. Das Stammwort ist semitisch *bad*, z. B. arabisch *badda* „absondern“, hebräisch *badad* „sich absondern“, *bad* „Absonderung“. Im Hebräischen und im Arabischen wie im Abessinischen

werden die Abstrakta für „Einsamkeit“ mit rückweisenden Suffixen als Adverbien dem Satz eingereiht, z. B. arabisch *iza zukira 'llahu wahdu-hu* „wenn Allah allein erwähnt wird“ (vgl. BRO. II, S. 344 d). „Eine Menge adverbialer Ausdrücke der Zeit, des Orts und Maßes steht (wie auch sonst im Semitischen) absolut ohne Präposition“ (NÖLDEKE, S. 283). Wir gehen daher nicht fehl, wenn wir *eptezio* im angegebenen Sinn auffassen.

19. *arai* = *ar-ai* „entblößt von, carens = ohne“.

Indem wir in *ar-ai* das Nominalsuffix *-ai* abtrennen, erhalten wir das Stammwort *ar* = semitisch *ar* „entblößt von, frei von, ohne“. Ursprünglich begann dieses Wort mit dem semitischen Kehlpreblaut '*Ain*. Aber schon im Hebräischen wechselt '*Ain* mit *Alif* (= *spiritus lenis*); im Amharischen wird es überhaupt durch den *spiritus lenis* ersetzt. „Im Neupunischen werden die Zeichen für alle Laryngale so regellos und willkürlich in der Schrift verwendet, daß man schließen muß, daß nicht nur *Alif* und '*Ain*, sondern auch *h* und *ch* ihren ursprünglichen Laut vollständig aufgegeben haben“ (BRO. I, 125; SCHRÖDER, Phöniz. Sprache, 79 ff.). Auch „im Assyrisch-Babylonischen sind die Laryngale '*Ain*, *h*, *ch*, sowie die velare Spirans *gh* im Wortanlaut stets geschwunden“ (BRO. I, 127). Wir dürfen daher das lemnische *ar* dem semitischen *ar* von '*ar* „entblößt von“ gleichsetzen.

20. *aomai* = *aom-ai* = *aom-ai* „in großer Dürftigkeit“.

Im Semitischen ist *ar-om* eine erweiterte Form zu dem eben besprochenen *ar*, z. B. hebräisch '*ar-om* „nackt, schlecht gekleidet, armselig“. MÖLLER (Indg.-semit. Wb., 191) stellt sogar das deutsche *arm* zu diesem Wort. Der Schwund des *r* vor *o* ist nicht auffallend, da *r* eben zu *o* neigt. „Von *r* (*Resch*) ist zu merken der Zusammenhang des *r* mit der '*Ain*-Aussprache, d. h. ursprünglich mit dem Laut *o* (*r* = *rho*!); darum entsteht aus *ar* der Vokal *o*, z. B. hebräisch *chaz-o-zer* aus *chaz-ar-zer*“ (FÜRST, Hebr. Wb. II, 391). Doch kommt der griechische Name *rho* für *r* daher, daß er zum phönizischen *rosch* „Kopf“ gehört. Hingewiesen sei aber auf hebräisch *yārē(a)h* „Mond“ = ägyptisch *yo'eh* = koptisch *ooḥ* „Mond“. Man vergleiche auch den Schwund des *r* in andern Sprachen wie im Ägyptischen und Englischen etc.

21. *tiz* „Das Geben, die Gabe“.

Nach den bisherigen Erklärungen ergibt sich die Bedeutung von *tiz* ohne weiteres; denn „er lebte bei seinem Weggang (vom Militär) einsam, entblößt von *Gaben* an Geld“. Das Wort *tiz* ist gebildet wie das hebräische *teṯ* „das Geben“; es ist der Status constr. des Infinitivs (*na*)*tan* „geben“ und steht für *teneṯ*. Die Form *tiz* ist so semitisch wie nur irgend ein semitisches Wort.



## IV. Übersicht und Parallelität der Inschriften A und B.

- a) A. Dieser Stein ist errichtet von Soldaten.  
 B. Dieser Stein ist bezahlt von Soldaten der Garnison.
- b) A. Dem Soldat Vamalasias aus Myrina, wo er in Garnison lag.  
 B. Der Mann lebte nach dem Abschied für sich, ohne Gaben von Geld (= ohne Sold).
- c) A. Er lebte 60 Jahre, war aber [jahrelang] schwer krank.  
 B. Er lebte 60 Jahre, war aber jahrelang krank in Dürftigkeit.

Auch ohne die Inschriften zu verstehen, erkennt man schon, daß sie sich inhaltlich weitgehend decken. Es erhebt sich daher die Frage: „Was war denn eigentlich Anlaß und Zweck der Inschrift B?“ Offenbar ging ihr A voraus. CORTSEN (Glotta XXIII, 182) nimmt an, die Verwandten des Verstorbenen seien mit dem ersten Steinmetz wegen des Verhaufehlers und der unschönen Zeilenanordnung der Frontseite nicht zufrieden gewesen und hätten deshalb die Seiteninschrift als Korrektur anbringen lassen. BRANDENSTEIN (S. 32), der aus dem *phoke* der Inschrift B einen falschen Schluß auf eine phokäische Herrschaft machte, hielt die Inschrift A für familiär und die von B für amtlich. Frau ROSA GOLDMANN lehnt CORTSEN's „Verworrenheitshypothese“ und ebenso BRANDENSTEIN's „Zwei-Versionen-Theorie“ ab, indem sie meint, es „wird anzunehmen sein, daß es sich um eine größere zeitliche Distanz handelt und darum beide Inschriften verschiedenen Personen gelten, die derselben Familie entstammen“ (Klotho III, 303). Nachdem wir nun Inhalt und Gliederung der beiden Inschriften kennen, dürfte es nicht allzu schwer sein, die wirklichen Gründe für die Entstehung der Inschrift B herauszufinden. Die von CORTSEN angegebenen Gründe sind nur zum Teil richtig, seine Folgerungen abwegig. Schon der erste Satz in A war zu unbestimmt. Welche Soldaten errichteten die Stele? Warum taten sie es? Soldaten sind weder Eltern noch Kinder des Verstorbenen; die Stiftung der Grabstele erheischt einen Grund.

Wenn wirklich ein Verhaufehler vorläge, so wäre die dritte Zeile in B sicherlich nur hinzugefügt, um ihn zu korrigieren. Dazu kommt noch die auffallend verbesserte Stellung *zeronaiθ ewisθo*, also betont „postpositionell“; ähnlich *awiz sialχwiz* mit der auch im Etruskischen gewöhnlichen Stellung *awils (sealχls)*. Außerdem die Verbesserung der unsemitischen, aber vulgär-griechischen Schreibart des *ei* für *i* in *sialχweiz* anstatt *sialχwiz*.

Ich setze zum Vergleich den Anfang einer alten christlichen Grabinschrift (KAUFMANN, Handb. christl. Archäol. 668) hierher, die lateinisch abgefaßt, aber in griechischen Buchstaben geschrieben ist, also eine Art Seitenstück zu unserer Stele. Die Inschrift beginnt:

KOCOVLE.KLY.DEI.O.ED.

PA.TER.NO.NO.NEIC.NOVEN.BREI.BOUK.DEI.EBE.NE.REC.

Das soll auf Lateinisch heißen:

*Consule Claudio et Paterno nonis novembribus die Veneris ...*

Unsere Inschriften haben eine interessante Parallele in den beiden Inschriften des etruskischen, sogenannten Amazonensarkophags aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert (Corp. Inscript. Ital., Suppl. I, n. 436).

a) Am obern Rande des Sarkophags ist eingehauen:

*ramθa : huzcnai : θui : cesu : ati : nacna : larθial : apiatrus : zil eterais.*

b) Auf dem Sargdeckel ist dann anscheinend verbessert:

*ramθa : huzcnai : θui : ati : nacnva : larθial : apaiatrus : zileteraias.*

Hier haben wir also: *nacna* = *nacnva*; *apiatrus* = *apaiatrus*; *eterais* = *eteraias*. Nach allem zweifle ich nicht daran, daß auf der lemnischen Stele die Inschrift *B* auf Betreiben der Soldaten hin eingemeißelt wurde und zwar zur Zeit der Aufstellung. Der Leser sollte wissen, wer den Stein gestiftet hatte, aber die Soldaten der Garnison wollten durch das schlechte Lemnisch des Bildhauers, der die Inschrift *A* verpuscht hatte, nicht bloßgestellt sein.

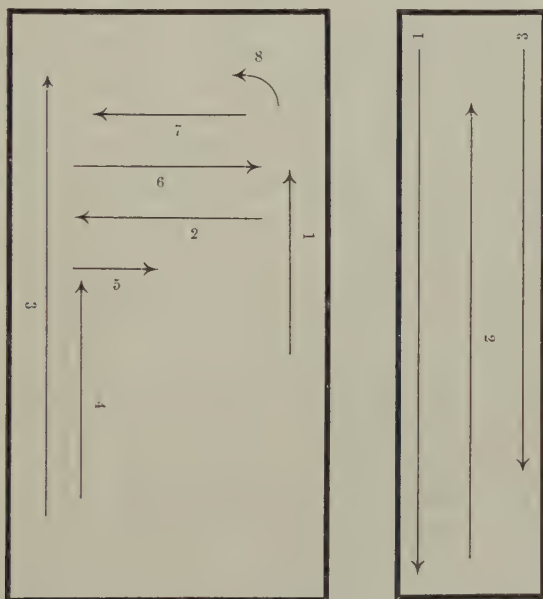
Da wir bei den einzelnen Wörtern die Fragen des Lexikons und der Grammatik, soweit es uns zum Verständnis der beiden Inschriften notwendig schien, bereits behandelt haben, genügt hier die einfache Feststellung: Es ist eine reine Unmöglichkeit, daß die — Wort für Wort — nicht nur etymologisch, sondern auch grammatikalisch aufgezeigten Entsprechungen das Produkt des Zufalls sind. Man könnte diese Inschriften in gewisser Hinsicht „syro-phönizisch“ nennen. Schon das erste Wort *hol-ai-ezi* hat zwar das aramäische Nominalsuffix *-ai-*, und syrisch ist *avn-a* „Stein, Cippus“, aber die Form erinnert stark an das punische *h.ʿbn-ezi* „Dieser Stein“. Die 3. sg. m. *maraz* „er ist krank gewesen“ und die 3. sg. f. *naph-oθ* „ist errichtet“ sind regelmäßige Bildungen. Die Verbalformen auf *-le* und die Bildung des Imperfekts durch das Verbum substantivum (*h*)*wo*, kontrahiert *o* sind syrisch. Auffallend scheint zunächst nur *holaiez*, aber auch dieses wurde in der Inschrift *B* in *holaiezi* korrigiert, sodaß die Aussprache *di* zu *zi* verständlich wird. Doch sei darauf hingewiesen, daß auch im Aramäischen der Tell Amarna-Briefe *zi* für *di* steht.

## V. Zusammenfassung.

Die verhältnismäßig zahlreichen Vokale *o* und *ai*, besonders am Ende der Wörter, bekunden deutlich, daß die Sprache unserer Stele nicht die Laute einer alten Schriftsprache, sondern die des gesprochenen Dialektes wiedergibt. Ein Hinweis auf unsere eigenen Dialekte oder das Französische oder Englische genügt, um uns daran zu erinnern, daß ein und derselbe Laut aus verschiedenen Kontraktionen hervorgegangen sein kann. Das ändert allerdings nicht den Sprachtypus des betreffenden Idioms. Schon das Hebräische gibt uns in dieser Hinsicht harte Nüsse zu knacken, vom Phönizischen gar nicht zu reden; und doch wissen wir, daß beide als kanaänäische Sprachen einander enge verwandt sind. Das Lemnische unserer Grabstele steht aber ganz isoliert da. Zur bequemeren Übersicht setzen wir nochmals die Inschriften gemäß den Zeilen unserer Lesung und Übersetzung hieher.

## A.

1. *holaiez: naphoθ* „Dieser Stein ist errichtet“
2. *ewisθo: zeronaiθ* „durch Soldaten“
3. *Vamalasial: zeronai: morinail* „dem Vamalasias, einem Soldaten aus Myrina“
4. *aker tawarzio* „wo seine Wohnung (war)“ = „wo er stationiert war“.
5. *ziwai* „Er lebte“
6. *sialxweiz: awiz* „sechzig Jahre“
7. *maraz: „war krank“; maw (= m-aw) „aber gar“, = marazm: aw(iz) „war aber krank jahrelang“*
8. *ziazi* „im Übermaß, sehr“.



## B.

1. *holaiezi: phokiasiale: zeronaiθ ewisθo: toweronawi*
2. *rom: haralio: ziwai: eptezio: arai: tiz: phoke*
3. *ziwai: awiz: sialxwiz: marazm: awiz: aomai*

- ad 1. „Dieser Stein wurde bezahlt von den Soldaten der Garnison.“  
 2. „Der Mann lebte nach seinem Abschied einsam, ohne Empfang von Sold.“  
 3. „Er lebte 60 Jahre, war aber jahrelang krank in großer Dürftigkeit.“

Von den bisherigen Übersetzungen kann ich nur das Zahlwort „60“, den Stadtnamen „Myrina“ und den (maskulinen!) Eigennamencharakter von *vamalasial* (bzw. *vanalasial*, s. S. 586 f.) annehmen. Meine Ablehnung aller anderen Versuche findet ihren Grund einerseits in der Leichtigkeit, mit der die semitisch-hamitischen Sprachmittel einen Sinn ergeben, der zu den archäologischen Umständen paßt, und andererseits darin, daß m. E. das Denkmal für



einen einfachen Soldaten errichtet worden ist und nicht, wie bisher immer angenommen wurde, für einen vornehmen Krieger. Dadurch ist der vorauszusetzende Sinn der Inschrift, der ja die Grundlage aller kombinatorischen Erwägungen bildet, ein geänderter.

## VI. Grammatikalisches.

### a) Buchstaben.

1. Zwei Wörter beginnen mit dem *Eta*-Zeichen: *hol-* und *hara-*. Bei ersterem haben wir die Möglichkeit der Lesung *eol* ins Auge gefaßt. Es liegt aber wohl Verdichtung des leisen Stimmeinsatzes vor wie z. B. im Syrischen *heval-θa* neben älterem *eval-θa* = arab. *'ibīl* „Kamelherde“.

2. Die Inschriften kennen keine Medien, sondern nur Tenues und Aspiraten. Daraus folgt jedoch nicht, daß keine Medien gesprochen wurden. Auch im Etruskischen werden nur Tenues geschrieben, aber die Umschrift einzelner Wörter im Lateinischen und Griechischen weist Medien auf. Andererseits ist zu bedenken, daß in manchen syrischen Dialekten Medien als Tenues gesprochen werden. Jedenfalls ist aber das *θ* in *naphoθ* kein indogermanisches, aspiriertes *t*, sondern die semitische Femininendung *-θ*, denn mit *nepot* hat das lemnische Wort nichts zu tun. Das nicht aspirierte *k* in *phoke* erklärt sich auch nicht, „weil hier offenbar eine orthographische Vorlage gegeben war“ (BRANDENSTEIN, S. 47), sondern weil das semitische Wort ein verdoppeltes *k* hat, das bekanntlich nicht aspiriert wird.

3. Unsere Inschriften machen einen Unterschied zwischen den beiden *s*-Lauten *z* und *s*. In *sialχwiz* und *ewisθo* entspricht das lemnische *s* dem semitischen *s* in z. B. arabisch *sittīn* 60) und *wasita(t)* „Mittel“; ebenso in *asi* in *phoki-asi-ale*; vgl. hebräisch *'asa* „machen“. Das *si* in *Vamalasi* ist aus *ti* entstanden, wie wahrscheinlich das zweite *zi* in *ziazi* und das *zi* in *tawarzio*, *eptezio*, *ziwai* aus *di*. In den entsprechenden Wörtern für *zeronai* und *ziazi* steht auch in den semitischen Wörtern *z* am Anfang. In *maraz* hat das Assyrische ein *z*, das Hebräische ein *Sade*, für das aber auch im Hebräischen manchmal das *z* eintritt, z. B. *'alaz* „frohlocken“ mit *Sade* oder *Zain*. Dem *tiz* entspricht hebräisch *teθ*. Möglicherweise lautete der lemnische *status constr. teθi phoke*, das dann über *tiθi* zu *tiz(i)* wurde.

4. Der Vokal *u* fehlt in diesen Inschriften; umso häufiger erscheint *o*. BRANDENSTEIN (S. 46) meint: „Das *o* muß also sehr geschlossen sein.“ Dieser Schluß wäre nur richtig, wenn in allen Fällen *o* für *u* stünde. Nun ist aber *hol-* aus *hawl* oder *howl*, *tawarzi-o* aus *tawarzi au*, *harali-o* aus *harali (h)wa*, *rom* aus *dom* von *dam*, das *-oθ* in *naphoθ* aus *-aθ* hervorgegangen; es ist also offenes *o* anzunehmen.

### b) Das Wort (Formenlehre).

1. Artikel. Der Ausdruck *rom haralio*, in dem *rom* sicher determiniert ist, zeigt, daß das Lemnische keinen Artikel besitzt. *Vamalasia* ist als Eigenname determiniert; *zeronaiθ*, *phoke*, *awi-z* sind artikellose Kollektiva.

2. Geschlecht. Das Lemnische unterscheidet wie das Semitische

Maskulin und Feminin. *holaiez naph-oθ* und *holaiezi phokiasi-a-le* sind feminine Konstruktionen, während *maraz* „er ist krank gewesen“ wie im Semitischen als maskuline Form ohne Endung ist.

3. Plural. Ein eigentliches Pluralsuffix scheint nur in *aw-i* vorzuliegen, wo das *i*, vielleicht nasaliert, der semitischen Pluralendung *-im* oder *-in* entspricht. Die Femininendung *-θ* in *zeronai-θ* ersetzt das Kollektiv wie im Semitischen. Umgekehrt bildet die Endung *-ai* wie im Süd-Semitischen den Individualis, z. B. *hol-ai* „der Stein“ im Gegensatz zu *hol* „Stein, Steine“.

4. Deklination. α) Der Nominativ hat kein eigenes Suffix: *rom* „der Mann“, *zeronai* „Soldat“, *zeronaiθ* „Soldaten“ etc. β) Der Dativ wird mit der Partikel *l* gebildet wie im Semitischen; nur erscheint sie hier nicht als Präposition, sondern wie im Hamitischen als Postposition, z. B. *Vamalasial-l* „dem V.“, *morinai-l* „dem Myrinäer“. γ) Weniger durchsichtig ist das Genetivverhältnis. In *ewisθo zeronaiθ* und *tiz phoke* liegt der *status constructus* vor; wohl auch in *sialχweiz awiz*. Aber die Korrektur in *B* zeigt die Umstellung, also für *ewisθo* der Übergang zur Postposition und für *sialχweiz* zum Adjektiv. Das *z* in *awi-z* und *sialχwi-z* erheischt eine besondere Beachtung. Ein absoluter *genitivus temporis* ist wohl nicht anzunehmen. Im Semitischen gelten die Zahlen von „3“ ab als Substantive, z. B. arabisch *thalāθu banātin* „Dreiheit von Töchtern“ = 3 Töchter. Bei solcher Konstruktion dürfte *sialχwei-z* kein *z* haben; umgekehrt ist in *ziwai awiz* das *z* an *awi* nicht motiviert. „In allen semitischen Sprachen kann das Gezählte, wenn es sich von selbst versteht oder leicht zu ergänzen ist, ausgelassen werden“ (Bro. II, S. 280). Dazu kommt, daß die semitische Sprachen gern innere Objekte anwenden. Ich fasse daher den lemnischen Satz: *ziwai awi-z sialχwi-z* mit der Ellipsis des innern Objektes „Leben“ oder stellvertretend „Zeit“ auf, also „Er lebte (eine Zeit) von 60 Jahren.“ In diesem Fall wäre der Genetiv mittels der nachgestellten Partikel *-z* gebildet = der semitischen Genitivpartikel *za*, *ze*.

5. Adjektiv. Die Wörter *ar-ai*, *aom-ai* und wohl auch *morinai* sind Adjektive mit der Nominalendung *-ai*, während *hol-ai*, *zeron-ai* Subst. sind. Das Nominalsuffix *-ai* des Lemnischen weist alle drei Eigenschaften desselben Suffixes im Semitischen auf. 1. In *ar-ai* „car-ens“ und *a(r)om-ai* bezeichnet es einen Zustand. 2. In *zeronai*, *morinai* die Zugehörigkeit und 3. in *hol-ai* das Individuum im Gegensatz zum Kollektiv.

6. Adverb. Die beiden Umstandsbestimmungen *e-wisθ-o* „durch die Hilfe“ und *e-pte-zi-o* „in seiner Einsamkeit“ lassen mit Rücksicht auf das arabische *b-wasit-a(t)*, dialektisch *b-wast* und das hebräische *l(e)-badd-o* „in seiner Einsamkeit“ doch vermuten, daß in dem *e-* des Wortanfangs mehr stecken könnte als nur ein Vorschlagsvokal. Allerdings kommen diese Ausdrücke in den semitischen Sprachen auch ohne Präposition vor. Da wir in unseren Inschriften selbst keinen weiteren Anhaltspunkt haben, lassen wir es bei diesem Hinweis bewenden.

#### c) Der Satz.

1. Ein Hauptunterschied zwischen den alten semitischen Sprachen und ihren späteren Dialekten besteht darin, daß das alte, regelrecht konjugierte

Verbum durch ein Verbum substantivum mit Partizip oder Infinitiv ersetzt wird, also ähnlich wie in den romanischen Sprachen, z. B. lateinisch *venit* und französisch *est venu*. Eigentlich wird dadurch ein ursprünglicher Verbal-satz zum Nominalsatz.

2. Der Satz *B/1 hol-ai-ezi phoki-asi-a-l-e* „dieser Stein, Bezahlung gemacht ist ihm“ geht auf ein *holaiezi phoki- = asi-θa iθ le* zurück. Die Kopula *iθ* ist nach Ausfall des *θ* geschwunden; vgl. damit syrische Formen wie *prīqθaθwa* aus *parīq-θa iθ (h)waθ hwa* (NÖLDEKE, S. 219) und *mawae* von *maθwaθē* „Dörfer“ (S. 42) und *ia* von *iθa* (S. 44). Die Form *wai* in *zi-wai* ist nicht eindeutig, da die Laryngalen in vielen semitischen Dialekten verflüchtigt oder ganz geschwunden sind, andererseits aber, wie schon oben bemerkt, in manchen Dialekten das *w* durch *j* ersetzt ist. So steht *hawa* neben *haja* „leben“. Da in *zi-wai* das persönliche Fürwort *zi* „er“ enthalten ist (das allerdings auch Relativ *zi* „qui“, „der“ sein kann), scheint auch hier ein Nominalsatz vorzuliegen *vivus fuit = vixit*. Als Verbalsätze blieben dann in unseren Inschriften nur *holaiez naph-oθ* und *maraz*.

3. Der einzige untergeordnete Satz scheint *haralio* „als er abgegangen war“ zu sein. Ich halte den Ausdruck für eine Bildung mit dem Infinitiv *hara(d)* und hervorgegangen aus *hara-y-le-o* von einem ursprünglichen *hara(d) iθ le (h)wa* mit Schwund der Kopula *iθ*.

4. Als Konjunktion haben wir nur *-m* „und“ in *maraz-m* „und er war krank“.

Auf die schon vielerörterte Frage nach der Verwandtschaft des Lemnischen mit dem Etruskischen gehe ich an dieser Stelle nicht ein. Dazu muß wenigstens „Ein erster Gang durch das Etruskische“ zurückgelegt sein, wie wir ihn in einer zweiten Abhandlung vornehmen wollen.

Man hat behauptet, die Inschrift *B* sei im Gegensatz zu *A* metrisch abgefaßt. Solange die Bedeutung der einzelnen Wörter und die Quantität der einzelnen Vokale etymologisch nicht einwandfrei sicher steht, ganz abgesehen vom Sprachtyp dieser Inschriften, kann ich diese Behauptung nur zur Kenntnis nehmen. Es geht durch Vergleich mit *A* zwar einwandfrei hervor, daß *ewisθo zeronaiθ* und *sialχweiz awiz* in *B* als *zeronaiθ ewisθo* und *awiz sialχwiz* umgestellt sind; ob dadurch ein Gedicht entsteht, das weiß ich nicht, aber mir scheint wegen der Postposition *-l* und dem Pluralsuffix *-al-χwi* eher der postpositionelle hamitische Einfluß dafür maßgebend zu sein.

Über die in der Verstümmelung ausgefallenen Buchstaben oder Silben, viel kann es nicht sein, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Nach dem *toweronawi*[-] von *B/1* würde man vom semitischen Standpunkt aus das Partizip der dritten Person Plural als Vertreter der Kopula erwarten; vor *-]rom* in *B/2* könnte ein *o* ausgefallen sein, sodaß *orom =* syrisch *odom* „Mensch, Mann“ wäre. Vielleicht stand aber auch eine kurze Kausalpartikel davor.



## Islam in Modern Urdu Poetry.

A Translation of Dr. MUHAMMAD IQBĀL's *Shikwa wa Jawāb-i shikwa*.  
(The complaint and the reply to it.)

By Dr. ERNST BANNERTH.

Islam plays a great part in the present political and cultural movement in India. In contrast to some other Muslim peoples as the Turks or the Persians Indian Muhammadans keep close contact with their co-religionists. In India there is no strong aversion from islamic tradition as for instance in modern Turkey and Iran. This is due to the historical fact, that penetration by modern civilisation did not face the same barriers as were set up in Turkey by a despot as 'Abdu'l Ḥamīd. No resentment against reactionary rulers with their orthodox 'ulamā accompanied the development of modern literature. It is more pride in the past which animates Indian Muslim society, which has had for a century good opportunity to lead its own cultural life. Since Persian was replaced by Urdu as the official language, this latter has been becoming more and more an important vehicle of islamic thought and attracts the attention of modern Islamology.

The first attempts to write Urdu by imitating European prose coincide in time with the same phaenomenon in Turkey in the middle of the 19th century. (See Sir 'ABDUL QADIR : Modern Urdu Literature. In : Indian Arts and Letters. Index to vol. XIII. N. S. 1939. [The India Society. London. 3, Victoria Street.], pp. 102-113.) Since the highly esteemed GHĀLIB in the first half of the last century the most important writer was the late Dr. MUHAMMAD IQBĀL (1876-1939). (See Dr. MULK RAJ ANAND : The poetry of Sir M. Iqbal. In : Indian Arts and Letters. Index to vol. V., pp. 19-39 ; SYED 'ABDUL VĀHID : Iqbal, His Art and Thought. Shaikh M. Ashraf. Lahore. 1944. 265 pp. "On his return [i. e. 1908 from Europe] IQBĀL wrote some epoch-making verses like *Shikwa*, *Jawāb-i Shikwa* . . ." [p. 18].)

Living together with Indian Muhammadans showed me his eminent influence upon the mind of this community. It is especially his great poem *Shikwa* and its supplement *Jawāb-i Shikwa*, which are read again and again by all Indian Muslims, among whom interest for classic poetry is still more in vogue than in Europe. Orthodox as well as liberal-minded people praise it for its poetical beauty and depth of thought. The progressive elements like it by reason of the frank criticism which does not stop before the idea of God

and reaches the audacity of Job in the Old Testament, whereas the conservative followers of the arabic prophet find likewise sufficient sarcasm against the arrogance of those, who despise islamic religion and its practice. I was told, that because of the problematic character of the poem its author is called the "Indian GOETHE", because "Faust" is known to many Indians through a translation into Urdu. From the whole meaning of the *Shikwa* it becomes clear, that IQBĀL expresses the great longing of the best Muslims for new confidence and self-consciousness. Before him the poet AKBAR had criticised satirically Europeanism and HĀLĪ had complained of the decadence of Islam. (e. g. in his *du'ā*: There is fear, that even this name may be effaced, since long revolution of time is erasing it.) IQBĀL sees all this too, but it was he, who gave to Indian Muslims new impulse to action: The ideal Ḥijāz. The development of his personality shows that he acquired sufficient knowledge of his own islamic civilisation. His birth-place is Siālkoṭ in the Panjāb, where the Muslim feels himself at home, because it is a country, which more than other Indian regions resembles the Near East. The milieu of his family, of Kashmiri brahmanic origin, made the boy grow up in a sūfic atmosphere. The university of Lahore and his studies in England and in Germany brought him into close contact with European life and thought. Though he learned in England, that man is free, he became disappointed in that Europe, which he had studied thoroughly (Hegelianism, modern orientalistcs). So he returns to the metaphysical foundations of his own civilisation, which he found in the profound philosophy of the Sūfis, whose teachings had been often confounded with modern European and Hindu pantheism, but which is nothing else than the theism of THOMAS AQUINAS or of St. JOHN OF THE CROSS, which IQBĀL had not known. He stresses the Muslim kingdom of God upon earth, which means nothing other than the reformation of life according to ethical principles derived from the deepest conception of God and mankind. Indian Muslims of today see also in IQBAL the creator of the the Pākistān-programme. This is the demand for an independent Muslim state in a free India, which would be in touch with the whole islamic world, where social and political life could be based upon the fundamental teachings of the prophet and the world-wide love of Sūfism. This would imply the true natural ethics on theistic basis.

The *Shikwa wa Jawāb-i Shikwa* became accessible to me in two editions. One of them edited by MUḤAMMAD ḤASAN, printed by the Anwāru'l-Maṭābi', Lakhnau, without date, and the other printed by the Tāj Company. Ltd.-Railway Road, Lāhaur, without date but certainly issued during the recent war. Whereas the text of the *Shikwa* is identical in both editions, there are some differences in the *Jawāb*, which are indicated in the following translation.

Though M. IQBAL's poems are mostly in the form of the Persian Ghazal, he uses in the *Shikwa* strophes of 3 verses (*bait*) each. In every strophe the first four hemistichs (*miṣrā'*) have the same rhyme and the last two a different one (scheme: *aaaabb*). In the whole work four verses are in Persian. The metre is *Ramal*. The use of arabic and persian words is very great and so the meaning of the poem is accessible only to well educated Indian Muslims, though many middle-class readers like to intoxicate themselves by the

beautiful melody of the language. The whole work is full of allusions to Persian poetry, which is well known from Sūfi-literature.

The contents are as follows: I. The Complaint.

Str. 1-2 : Introduction : 3-12 : Efforts of the Muslims for the propagation of monotheism (*tauḥīd*); 13-18 : Nevertheless non-Muslims seem to be preferred; 19-24 : Divine grace seems to be non-existent; 25-27 : Complaint and supplication; 28. The poet refers to himself showing his sadness at not being understood.

II. The Answer of the Complaint.

Str. 1-5 : Acceptance of the complaint in the other world; 6-28 : God reproaches Muslims for their guilt in having lost the favour of their ancestors, so that the generation of to-day has no merit and prefers moral freedom and bodily comfort to religion. 29-36 : Nevertheless Islam is still existing, but must become efficacious in modern times too; it must become truly supra-national (31) and has to face its task (32); 37-40; Muḥammad as the cosmic power, whose followers are the centre of the universe (41).

This latter explanation is the opinion of Indian Muslims of my acquaintance.

We see, that complaint, reproaches and outlook which imply tasks, are contained in this philosophical and religious poem. It touches deeply every Muslim reader, because he finds again old intimate figures and ideas and regards it as a victory over that Europeanism which disintegrated genuine Islam as well as over an Indian nationalism, which would cause a similar result.

I am obliged to Mr. G. SCHEELE (London. — British Museum) for kindly looking through the English text.

Note: Occurring Urdu consonants are represented as follows:  $\text{ث}$   $t$ ;  $\text{ج}$   $j$ ;  $\text{ح}$   $h$ ;  $\text{خ}$   $kh$ ;  $\text{ذ}$   $z$ ;  $\text{ص}$   $s$ ;  $\text{ض}$   $z$ ;  $\text{ط}$   $t$ ;  $\text{ع}$   $gh$ ;  $\text{ق}$   $q$ ;  $\text{ف}$  Indian cerebral.

### The Complaint.

1. Why should I be a loser and forget the profit?

Should I not think for the morrow and remain overpowered by the grief  
[of yesterday?

Should I hear the lamentations of the nightingale and listen with my  
Fellow-singer! Am I a rose, that I am to keep silent? [whole body?

The power of the word encourages me,

I have a complaint against God, may I be pardoned.

2. Is it convenient, that we are famous by devotion?

As we are compelled, we tell the story of the dolour.

We are a silent instrument, we are full of lamentation.

If the cry for help is on the lips, then we are excused.

Oh God! Hear also the plaint of the faithful!

Hear a little of complaint of those, who are accustomed to praise.



3. From all eternity Thy beginningless personality was existing.  
The flower was the ornament of the garden, but its flavour was not  
[dispersed yet.  
It is essential to justice, oh possessor of universal graces (to admit):  
How would the flavour of the rose be spread, if there were no breeze?  
This spreading was to us peace of mind.  
If not, the community of Thy Beloved (the prophet) would be insane.
4. Before we were, the aspect of Thy world was monstrous.  
Here stones were adored and there trees worshipped.  
The sight of man was accustomed to sensual images.  
How had he believed in an invisible God?  
Thou knowest it. Did anybody than praise Thy name?  
The arm of the Muslim did Thy work!
5. Seljuks were settling here, as well as Turanians,  
The Chinese in China, in Iran also the Samanides.  
In this inhabited land were the Greeks too,  
In this world there were Jews as well as Christians.  
But who did raise the sword on behalf of Thy name?  
Who settled the matter, which had been confused?
6. We were those, who once adorned Thy battlefields.  
Both on the continents and on the seas we fought.  
Once we called to prayer in the churches of Europe,  
Once in the incandescent deserts of Africa.  
In the eyes of the world-conquerers glory was not esteemed.  
They recited the Creed in the shadow of the swords.
7. We only lived for the fatigues of the wars,  
And died for the greatness of Thy name.  
There was no drawing of swords for our rule.  
Did we wander about, our life in danger, in the world for richness' sake?  
A nation, which dies for the gold and goods of the world,  
Does it destroy idols instead of selling idols?
8. We could not withdraw, when we stood in the battle.  
We even rooted out the feet of lions from the ground.  
If there one rebelled against Thee, then we became angry.  
What is a sword? We fought with guns!  
We established the rule of monotheism in every heart,  
And also under the sword we told this message.
9. Say, who demolished the gate of Khaibar?<sup>1</sup>  
Who overcame the town of the Qaiṣar (of Byzanz)?  
Who smashed the images of the gods?  
Who slew the army of the infidel?

<sup>1</sup> Khaibar was a fortress near Medina.

- Who extinguished the fire-temples of Iran ?  
 Who made revived again the memory of *Yazdān*? (God) <sup>2</sup>
10. Which nation was only seeking Thee ?  
 And suffered the toil of the battle for Thee ?  
 Whose world-conquering sword was ruler of the world ?  
 By whose call "God is greatest" (*Allāhu akbar*) thy world awakened ?  
 By whose gravity the idols were affrighted,  
 Prostrated they and said : "He is God ?"
11. When amidst the battle the time for prayer came,  
 The nation of *Hijāz* turned towards the *Qibla*.  
*Maḥmūd* and *Ayāz* <sup>3</sup> were standing in the row,  
 None was servant, nor was there his Lord.  
 Servant and Lord, poor and rich became one.  
 They came into Thy court and became all one !
12. They wandered throughout the world from morning until evening.  
 Like a goblet they passed around the wine of monotheism,  
 They wandered on mountains and in the desert with their message,  
 And it is known to Thee, that they never wandered in vain.  
 Mountain apart, we did not leave the stream,  
 We drove also the horses into the sea of darkness.
13. We effaced the superstition from the face of the earth,  
 We delivered mankind from slavery,  
 We made prostrate the foreheads in Thy *Kaaba*,  
 We fastened Thy *Koran* to the breasts,  
 Nevertheless there is the complaint on us, that we were not faithful.  
 If we were not faithful, then Thou art no lover !
14. There are still nations, among them are also sinners,  
 There are also weaklings, intoxicated by pride also,  
 There are among them also idlers, also the negligent and the proud,  
 There are hundreds, who hate also Thy name.  
 Thy mercies are upon the dwellings of the foreigners,  
 If the lightning strikes, then it is on the poor Muslims.
15. The idols say in their temples : "The Muslims are gone."  
 They are glad, that the watchmen of the *Kaaba* are gone,  
 From the inhabited quarter of the world the camel-drivers' song is gone.  
 They are gone, carrying the *Koran* under their arm.  
 Blasphemy breaks out in laughter ! — Hast Thou any feeling or not ?  
 Doest Thou preserve Thy own monotheism or not ?
16. It is no complaint (to say), that their treasury is filled.  
 Are there not such ones in the society, who have not even the faculty  
 [of speech ?

<sup>2</sup>. *Yazdān* is the Iranian name of God.

<sup>3</sup> *Shāh Maḥmūd* of *Ghazna* (969-1030) and *Ayāz* his servant.

This is a calamity, that the infidel has Ḥūrīs<sup>4</sup> and castles,  
 And the poor Muslim has only the promise of Ḥūrīs.  
 Now there are no favours, no graces for us.  
 What does it mean, that the former kind treatment has vanished?

17. Why is there no wealth to be found amongst Muslims  
 Though Thou hast Thy omnipotence, which knows neither limit nor  
 [number ?  
 If Thou wantest, bubbles rise up from the bosom of the desert,  
 The wanderer through the desert may be struck by the wave of the  
 [mirage.  
 There is the scorn of the others, there is disgrace, there is insolvency.  
 Is meanness the reward of dying for Thy name ?
18. Now the world has become enamoured of the foreigners,  
 For us, an imaginary world remains.  
 We have departed, and the others retained the world.  
 Say Thou not, that the world has become devoid of monotheism !  
 We live, that Thy name may remain in the world.  
 Where is it possible, that the cup-bearer should not remain, but the cup  
 [should remain ?
19. Thy assembly has also gone, the lovers have also gone,  
 The sighs of the night have also gone, the moans of the morning have  
 [also gone.  
 They gave their hearts to Thee and went, and took also away their  
 They came and sat down, and already they were driven out. [gifts.  
 The amorous came and went away with the promise of the morrow,  
 Now seek Thou them with Thy beautiful lamp !
20. The affection of Lailā is still the same, and Qais'<sup>5</sup> breast is still the same,  
 The nation of Aḥmad the envoy is still the same, Thou art still the same.  
 What does this groundless indignation mean ?  
 What does this eye of anger upon Thy lovers mean ?
21. Did we abandon Thee, did we abandon the Arabian prophet ?  
 Did we make the manufacture of idols our profession ? Did we aban-  
 [don the destruction of idols ?  
 Did we abandon love, the madness of love ?  
 Did we abandon the observance of Salmān and Uwais al-Qarnī ?<sup>6</sup>  
 We conceal in our hearts the fire of saying: *Allāhu akbar*. (God is greatest.)  
 We lead a life like that of Bilāl the Ḥabashī<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Ḥūrī is a virgin of the paradise.

<sup>5</sup> Lailā and Qais (Majnūn), example of passionate love.

<sup>6</sup> Salmān and Uwais were companions of the prophet.

<sup>7</sup> Bilāl was one of the first followers of the prophet. He had to emigrate to Ethiopia and is famous as first *mu'azzin* (cf. II. str. 19) and lover of God.



22. Verily, love apart, that pristine loveliness is no more.  
 Verily, long wandering for homage and goodwill is no more.  
 Verily, that heart, which moved like the compass, is no more.  
 Verily, keeping the law of faithfulness, it is no more.  
 Now Thou art intimate with us, now with others,  
 It is irrelevant to say, Thou art also inconstant.
23. Thou hast made perfect the religion of the heroes,  
 Thou capturedst the hearts of thousands by a single sign,  
 Thou madest the effect of love to cast fire,  
 Thou settest fire to Thy company by the warmth of thy cheek.  
 Why are our hearts to-day not full of sparks?  
 We are the same, who were once consumed (for Thee), doest Thou not  
 [remember ?
24. No noise of chains remained in the valley of Najd.  
 Qais, maddened by the sight of the litter, did not remain <sup>8</sup>.  
 That courage did not remain, we did not remain, the heart did not remain.  
 The house is desolate, where Thou didst not remain as luminary of the  
 [society.  
 Oh, how pleasant is the day, where Thou comest with hundred blan-  
 When Thou comest unveiled again into our society. [dishments,
25. Foreigners are sitting wine-drawing in the rose-garden at the bank of  
 [the river,  
 The goblets in their hands they listen to the melody of the cocoo.  
 They are sitting together around the assembly of the rose-garden,  
 Thy ecstasies are sitting (there) too, awaiting Thy presence.  
 Give to Thy butterflies again the spirit of selfdenial.  
 Give to the ancient lightening the order to set hearts aflame.
26. The homeless nation is turning its reins again towards the Hġjāz.  
 Joy of flight, make to fly the wingless nightingale !  
 In every bud of the perturbed garden is the smell of longing.  
 Begin Thou playing, the lute is thirsty for the plectrum.  
 The melodies are impatient to issue from the strings,  
 Sinai needs to burn in this fire.
27. Make easy the difficulties of the nation, which found mercy,  
 Make the poor ant equal to Solomon,  
 Enrich again the race deprived of love,  
 Make the inhabitants of India's temples musulmans.  
 The stream of blood drops from our long desire,  
 Moaning trembles under the lancet applied to our breasts.
28. The perfume of the roses betrayed the secret of the garden outside its walls.  
 What wonder, that the flowers themselves divulge the secret of the garden ?

<sup>8</sup> Allusions to the love-mad Qais in the desert.



3. When the guide of the sphere heard it, he said : "There is somebody  
[somewhere."  
The stars said : "There is somebody above the empyreum."  
The moon said : "No, it is an inhabitant of the earth."  
The Pleiades said : "Somebody is hidden here."  
If anyone understood my complaint, then it was Rizwān.<sup>11</sup>  
He took me for a man expelled from paradise.
4. The angels were surprised, what kind of voice is this ?  
Even to inhabitants of the empyreum this secret is not disclosed.  
Is man anxious to search even the empyreum ?  
Has this handful of dust even the power of flight ?  
How are the inhabitants of the earth neglecting good manners !  
How impertinent and shameless are these abject inferiors !
5. So impertinent, that he is even angry at God.  
He is the same Adam, who was to be worshipped by the angels<sup>12</sup>.  
He knows the quality, he is intimate with the secret of quantity.  
Yea, but he is unaware of the secrets of humility.  
Man is proud of his power to speak.  
But the ignorant have no politeness of conversation.
6. The voice came : "Thy story is causing sadness.  
Thy goblet is filled with the wine of lamentation,  
Thy drunken cry approached the spheres.  
How fearless is thy maddened heart !  
By the beauty of thy diction thou renderedst the complaint into  
Thou renderedst the servants into colloquists of God." [thanksgiving,
7. We are inclined to clemency, but there is nobody begging for it.  
Whom should we guide ? Nobody is stirring after the goal.  
Education is common, there is no apt receptacle.  
There is not the clay, of which Adam was made.  
If there were one suitable, we would give him the glory of the king  
To those, who seek it, we would give the new world. [(Cyrus-Kai)
8. Lakhnau : As Aḥmad is the elected among the prophets,  
So his nation is the leader of the peoples of the world.  
Have you also as prophet the same Lord of the nations ?  
You are Muslims, have you still the same Islam ?  
Is among you not any sign of his nation ?  
Is no longer the wine of Islam in this goblet ?
9. The arms are powerless, the hearts accustomed to heresy.  
The followers cause disgrace to the prophet.

<sup>11</sup> Rizwān is the Keeper of Paradise.

<sup>12</sup> Adam had to be worshipped by the angels according to the Koran. (See Sura 20.)



The destroyers of idols went away, and those, who remain, are the makers  
 Ibrāhīm was the Father, and the sons are Āzars<sup>13</sup>. [of idols.  
 Now it is civilisation, which is worshipped, and now it is education.  
 Is the nation of "Aḥmad without Mīm" (Aḥad — the One) still the same  
 [in the world ?

Lakhnau: The wine-bibbers are new, the wine is new, the goblet is  
 [also new.

The sanctuary of the Kaaba is new, the idols are new, and  
 [you are also new.

10. Omitted in the Lahore Edition :

The idol of the useless temple is in India,  
 The idol of the hospital of Islam is in Arabia,  
 The idol of the universal temple is in London,  
 The idol of the great name was carved by the members of the League<sup>14</sup>.  
 The wine-bibbers are new, the wine is new, the goblet is also new,  
 The Kaaba is new, the idols are new, and you are also new.

11. There were days, when this was the origin of beauty.

When the tulip of the desert was the pride of the season of roses.  
 A Musulman was a lover of God.

Was your Beloved ever equally inconstant ?

Make now the treaty of slavery with some one constant !

Make the nation of Aḥmad the envoy sedentary.

12. How hard is to you wakening in the morning !

When do you love us, yea ? Sleepiness is dear to you.

Hard is the fetter of Ramazān to the "free-natured" man.

Say to yourselves : "Is this the manner of faithfulness ?"

The nation consists of the religion, if there were no religion, you also would

Without cohesion the chorus of the stars also would not be. [not be.

13. You are those, who do not know any art in the world.

You are the people, who have no care for a resting-place.

You are the stacks of corn, in which the lightning rests.

You are those, who live on selling the tombs of their ancestors.

Is he an honest man, who trades with graves ?

Would you not sell stones of idols, if they could be found ?

14. Who effaced the superstition from the surface of the earth ?

Who freed mankind from slavery ?

Who made prostrate the foreheads in my Kaaba ?

Who fastened the Koran to the breasts ?

It was your fathers, but what are you ?

One hand clasped to the other you await the morrow.

<sup>13</sup> Āzar is the infidel father of Ibrāhīm (Abraham) See Koran. Sura. 6, v. 74.

<sup>14</sup> League is here either the League of Nations or the Muslim League in India.

15. What didst thou say : "The Muslim has only the promise of Ḥūrīs" ?  
 One may complain untimely, but let him consider it well.  
 From eternity it was the custom of the creator of the universe to be just.  
 If the infidel has the behaviour of the Muslim, he may get Ḥūrīs and  
 Among you there is none, who wants Ḥūrīs. [castles.  
 The quality of the Sinai exists, but there is no Mūsā.
16. The gain of this nation is one, its loss is also one.  
 One is the prophet of all, religion as well as faith is one.  
 The sanctuary, as well as God, as the Koran is one.  
 Would it be a great affair, if the Muslims would become also one ?  
 Now there is establishing of parties, now there are casts.  
 Are these affairs prosperous in the world ?
17. Who abandons the law of the elected prophet ?  
 Whose work is the touchstone to test what is suitable for the time ?  
 Whose eyes are filled with the habits of the foreigners ?  
 Whose eyes became tired of the fashion of the ancestors ?  
 There is no ardour in the heart, nor feeling in the mind.  
 You never care for the message of Muḥammad.
18. The poor go to the mosques and fill the rows.  
 The poor endure the toil of fasting.  
 If any one, it is the poor who honour my name.  
 If any one, it is the poor, who keep the veil (good manners),  
 The rich neglect us, intoxicated by wealth.  
 Mūsā's nation lives by the breathing of the poor.
19. The mature ideas of the preacher of the nation did not remain.  
 The lightning of genius, the flame of speech, did not remain.  
 The custom of calling to prayer remained, the spirit of Bilāl did not  
 [remain.  
 Philosophy remained, the teaching of GHAZĀLĪ<sup>15</sup> did not remain.  
 The mosques are lamenting : "Devotees did not remain",  
 For men with the qualities of the Ḥijāz did not remain.
20. There is a rumour : "The Muslim disappeared from the world."  
 We say : "Have there ever been Muslims ?"  
 As for manners you are christians, as for civilisation you are Indians.  
 These are Muslims, of whom Jews would be ashamed, if they would see  
 There are Sayyids<sup>16</sup> as well as Mirzās<sup>16</sup> and Afghans. [them.  
 You are everything ! Show, if you are also Muslims !
21. The kind of speech of the Muslim was fearless honesty.  
 His justice was strong, free from impure considerations.

<sup>15</sup> ABŪ ḤAMID AL-TŪSĪ AL-GHAZĀLĪ is regarded as greatest theologian and mystic in Islam (died 1111).

<sup>16</sup> Sayyids are descendants of the prophet. Mirzās feel themselves as something like a cast amongst Muslims especially in Northern Panjāb.

The tree of the Muslim's nature was redolent with decency.  
 By reason of his bravery he was a being beyond the power of  
 Fresh self-control was the quality of his wine, [conception.  
 Self-denial was the form of his goblet.

22. Every Muslim was a lancet for the vein of superstition,  
 Action was the essence of his being.  
 His confidence was that, which he put on the power of his arm.  
 You have fear of dying, he had fear of God.  
 If the son does not know the wisdom of his father by heart,  
 How can the boy be able to be his father's heir ?
23. Everybody is drunken of the wine of bodily comfort.  
 You are Muslims ! Is this the fashion of Islam ?  
 There is neither the poverty of Ḥaidar<sup>17</sup>, nor the wealth of 'Uṣmān<sup>17</sup>.  
 What ideal relation have you with the ancestors ?  
 Being Muslims they were the essence of the world,  
 And you are contemptable for abandoning the Koran.
24. You are angry of each other, they were merciful towards each other.  
 You commit faults and look for faults, they pardoned faults.  
 They all want to stay on the summit of the Pleiades.  
 At first such a one may create a sound mind !  
 They as well possessed the throne of China (Faghfūr) as that of Kai.  
 There is such a rumour, that you also have this ambition. [(Cyrus)
25. Self-indulgence is your habit, they (were) high-minded and patient.  
 You flee from fraternity, — they sacrificed themselves for fraternity's  
 You are entirely speech, — they entirely activity. [sake.  
 You long for the blossom, — they did not mention the rose-garden.  
 Among the peoples there is still their story,  
 Their honesty is a stamp on the surface of the earth.
26. They (the modern Muslims) studied modern science and also made  
 [pilgrimage to London.  
 They shone in splendour over the nation like the stars of the sky.  
 The young men became inactive and even sceptics in religion.  
 They became like birds, who lost their nest.  
 The new wine weakens their condition still more.  
 At night-time the moon increases the darkness of the shadow.  
 Lahore : They shone in splendour over the nation like the stars of the sky.  
 By the love of the Indian idol they even became Brahmins.  
 By their desire for flight they became separated from their  
 [home.  
 The young men became inactive and even sceptics in religion.  
 Civilisation has freed them from every bond

<sup>17</sup> Ḥaidar is a name of 'Alī, the son-in law of the prophet. He is the exemplar of ascetic poverty as 'Uṣmān, the caliph, is a model to spend wealth well.



And brought them from the Kaaba to make them dwell in the  
[temple of idols.

27. May Qais not remain suffering the loneliness of the desert,  
May he not remain wandering through the desert after tasting the air  
But he is mad, may he stay in the residence or not. [of the town,  
This is certain, the veil of Lailā's face may not remain.  
By the pleasure of writing articles she becomes unveiled,  
Sitting in seclusion she looses decency.

Lahore: If there would not be any accusation of tyranny, there would  
[not be any complaint of injustice.

Love is free, why should so beauty not be free ?

28. Omitted in the Lahore Edition :

The new age is a streak of lightning, which burns every stack of corn,  
No desert, nor rose-garden is safe from it.

The old nations are the fuel of this new fire.

The garment of the nation of the "seal of the prophets" is on fire.

If also Ibrāhīm's faith existed to-day,

The fire could create the shape of a rose-garden <sup>18</sup>.

29. Should not the gardener be amazed at seeing the colour of the garden ?

The twigs begin to flourish by the star of the bud,

For the desert has to be freed from thorns.

The rose is like the redness of the blood of martyrs.

On the sea-shore is the colour of a sky of carnation-hue,

When the sun is rising, its horizon is illuminated.

Lahore: 3rd line: The rose-garden becomes free of sticks and straws.

30. The nations are also picked fruits in the garden of the world,  
And they are deprived of fruits and also attacked by the autumn.  
There are hundreds of date-trees, both destroyed and newly grown,  
Hundreds are also in the ground still hidden.  
The date-tree of Islam is an example of fertility,  
This is the fruit of hundreds of centuries of horticulture.

31. Thy hem is clean of the dust of the motherland.

Thou art that Yūsuf, so that every Egypt is thy Canaan.

Thy caravan can never be desolate.

Beside a stroke of the clock thou hast no luggage.

Thou art the festoon of the candle, and thy fibre is running into the

The shadow of thy solicitation may excite the future. [flame.

32. May Iran be effaced, thou wilt not be effaced.

The intoxicating power of the wine is not dependent on the goblet.

It is clear from the story of the invasion of the Tatars,

That the Kaaba got watchmen from the temple of idols.

<sup>18</sup> When pagans tried to burn Ibrāhīm, the fire turned into a rose-garden.

Thou art the support of the ship of truth in the world.  
The new age is night, thou art like the dim star.

33. The rumour of an invasion of Bulgars is raised  
It is a message of awaking for the negligent.  
Thou takest these things for a trouble  
It is a proof of thy unselfishness, of thy self-restraint.  
Why art thou menaced by the neigh of the enemy's horse?  
Light of truth cannot be extinguished by the enemy's breath.
34. The reality is hidden from the eye of the peoples.  
Thou art still necessary for the chorus of existence.  
Thy heat keeps the world alive,  
Thy Caliphate is the star of the world's fate.  
Do not mention time for leisure, there is still work to be done,  
The light of monotheism must still be perfected.
35. Omitted in the Lakhnau Edition:  
Disperse thyself like the smell, which is still in the bud.  
Prepared for travel, become the wind in the garden.  
Thou art weak of substance, become a little wilderness.  
Change the melody of the wave into the uproar of the tempest.  
Elevate all the base by the power of love.  
Create light in the world by the name of Muhammad.
36. Omitted in the Lahore Edition:  
Be not disturbed, if thy structure shakes,  
Thy explanation is to confess monotheism not government.  
Thou art that brave, Islam is thy sword,  
Thou art still destined for something in the composition of the world.  
What is this world? The tablet and the pen (of the decrees divine) are thine.
37. There may not be this flower, neither the song of the nightingale,  
Neither be there in the world the smiling of the buds,  
There may not be this cup-bearer, neither wine nor goblet,  
There may not be the banquet of monotheism in the world, neither may  
(But) the tent of the skies is standing by this very name, [you exist,  
The pulse of existence is ready for palpitation by this very name.
38. Omitted in the Lahore Edition:  
The extension of space and time (the universe) is the lute, he is the plectrum.  
The universe is the mosque entirely, he is the bend of the *mihṛāb*.  
In the cup of the sphere he is apparent like pure wine.  
He is the spirit of the sun, he is the blood in the vein of the Moonshine.  
If there is a voice in the melody of the "Fiat", then it is by this very  
Life is living by the perfection of this very light. [name.
39. He is in the desert, on the edge of the mountains, in the plain;  
He is in the sea, in the embrace of the wave, in the tempest;

He is in the city of China, in the desert of Morocco ;  
 He is hidden in the faith of the Muslim.  
 May the eyes of the peoples behold this aspect eternally !  
 May they see the glory of "We exalted for thee thy memory"!

40. The pupil of the eye of the world, namely this black world,  
 That world, which nourishes your martyrs,  
 That world of the crescent, nourished by love,  
 That lover, which is called Bilāl's world,  
 Gains palpitation like quicksilver by this very name,  
 It dives into light like the eye's star.

41. Omitted in the Lahore Edition :  
 The stars are his, the spheres are his, the earth is his.  
 Is this the world of foreigners ? No, it is his !  
 His is that forehead, the object of whose prostration I am.  
 He is our trustee, — his is the faithful nation.  
 The spheres circulate around the faithful of Aḥmad,  
 These are the servants (of God), whom kings honour.

42. Disperse thyself like the smell, which is still in the bud !  
 Prepared for the travel, become the wind in the garden !  
 There is desire for amplitude, become a little wilderness.  
 Change the melody of the wave into the uproar of the tempest.  
 Elevate the air of this name in every nation !  
 And create light in the darkness of the world !

43. In the Lahore Edition only :  
 Reason is thy shelter, love is thy sword !  
 My poor ! Thy Caliphate is world-subduing.  
 Thy cry *Allāhu akbar* (God is greatest) is fire for the "What is there  
 If thou art a Muslim, then thou hast a vocation, [beyond God ?"  
 If thou art faithful to Muḥammad, we will be thine.  
 What is this world ? The tablet and the pen (of the decrees divine) are  
 [thine <sup>19</sup>.

<sup>19</sup> For all sources see the referring articles in Encycl. of Islam.



## Nzambi-Maweze

### Quelques notes sur la croyance des Bapende en l'Etre suprême<sup>1</sup>.

Par le R. P. J. DELAERE, S. J., Missionnaire au Kwango (Congo Belge).

*Mvurie! Nzambi-Kalunga-Maweze.*

C'est par ces mots que, dans plusieurs clans Bapende, le voyageur, revenu d'un long voyage, commence le récit des incidents survenus au cours de sa route et de son séjour au loin.

*Nzambi-Kalunga-Maweze*, évocation confuse, mais bien réelle de ce qui fait le fond des croyances de ces Bantou. L'Etre suprême : *Nzambi* ou *Maweze* et l'au-delà où habitent les âmes des ancêtres : *Kalunga*.

<sup>1</sup> Les linguistes voudront bien m'excuser de n'avoir pas adopté l'orthographe phonétique. C'est pour des raisons d'ordre pratique que j'ai préféré m'en tenir à l'orthographe courante.

Je crois utile de signaler les points suivants qui se rapportent au kipende parlé dans le Territoire des Bapende (district du Kwango, Congo Belge) :

1. La consonne *p* contient une aspiration très marquée. Je n'ai pourtant pas cru nécessaire d'écrire *ph*, car, à ma connaissance, cette prononciation est usitée uniformément chaque fois que l'on rencontre cette consonne. Il n'en est pas de même du *t* (*thaya* = puiser de l'eau ; *taya* = répondre affirmativement) ; et du *k* (*mukanda* = initiation de la circoncision ; *mukhanda* = sorte de construction sommaire avec un toit à deux pans).

2. J'ai distingué :

*g* qui se prononce comme le *g* français : garçon.

*gh* qui se prononce à peu près comme le *g* flamand.

*h* dont l'aspiration est beaucoup plus accentuée qu'en français.

Exemple : *Ghaga haha* = Place (cela, sous-entendu) ici.

3. Les voyelles qui se suivent offrent une difficulté toute spéciale. Exemple : *Kwy yeto yaibibila tayi muizangula*. Notre petit *kwy* (*hamba* protecteur), nous sommes allés le chercher. Il faut distinguer *mwi*, *mui* et *mwu* ou *mwî*.

4. Je n'ai pas tenu compte, pour la notation, des *o* et *e* ouverts ou fermés, ni de la tonalité qui joue pourtant un rôle très important.

Pour légitimer quelque peu ces lacunes, qu'il me soit permis de faire remarquer que je n'ai nullement eu l'intention de faire un travail de linguistique. J'ai tenu, tout simplement, à présenter mes sources le plus fidèlement possible, telles que je les ai recueillies, au hasard des circonstances, dans le dialecte propre de cette tribu reculée et primitive des Bapende.

Les Bapende que nous connaissons<sup>2</sup> appellent indifféremment l'Etre suprême : *Nzambi* ou *Maweze*. Les vieux diront de préférence : *Maweze*, vocable qui est généralement employé dans les récits anciens. Actuellement, les jeunes, presque unanimement, disent : *Nzambi*.

Quant au mot *Kalunga*, il a, chez les Bapende que j'ai rencontrés, le sens plus particulier de l'immensité, l'océan (dont ils conservent la notion dans leurs récits), l'au-delà, le lieu très vague où l'on se rend après la mort, la terre. « Où est-il allé ? » demandera-t-on en parlant d'un mort. « *Gu Kalunga* (chez *Kalunga*) », sera la réponse. Et, si l'on insiste : « *Kalunga*, qu'est-ce donc ? », l'assistance poursuivra d'une même voix avec un ensemble parfait : « *Kalunga, mavu*. (*Kalunga*, c'est la terre.) » *Kalunga* peut toutefois aussi impliquer la notion de l'Etre suprême, étroitement liée d'ailleurs à l'idée de la mort et du lieu qu'habitent les mânes des aïeux.

Si nous, civilisés, nous considérons Dieu comme le « grand Tout », le « grand Etre », le « grand Esprit », le Mupende, lui, concevra *Nzambi* ou *Maweze* comme le « grand Chef », le plus puissant des chefs. Il habitera « son village », son ciel, et non « notre village ». Il aura tous les insignes d'un grand Seigneur, et portera de pesants anneaux aux poignets et aux chevilles. On lui fera même prendre femme et on lui prêterait des sentiments bien communs chez nos Bantou, comme d'ailleurs chez les autres mortels, de colère, rancune, jalousie... Si, dans des légendes, nous voyons *Maweze* présider une assemblée, prendre gravement son *matombe* (vin de palme) et se faire même servir plus abondamment que les dignitaires présents ; s'il lui arrive, dans une situation délicate, provoquée par le singe malicieux, d'être dans l'embarras, qu'en conclure ? Que ce *Nzambi* est un Dieu conçu par des humains, et que ces simples qui n'ont pas lu nos philosophes se le représentent à leur manière ? Ne nous étonnons donc pas de ce que cette représentation soit tout anthropomorphique. Le Mupende saisit fort bien la différence entre un conte humoristique appartenant surtout au folklore, les légendes que nous appellerions mythologiques, qui donnent au soleil, à la lune, aux étoiles, aux serpents le nom d'enfants de Dieu, et les quelques brèves réflexions qui surgissent spontanément de sa conscience d'homme devant les grandes réalités de la mort et du monde. Ces représentations de *Nzambi*, grossières et burlesques, n'empêchent pas le Mupende de voir dans cet Etre suprême le vrai grand Chef souverain, Créateur, Maître de l'Univers et de nos vies.

\* \* \*

A la suite de premières observations, on serait tenté de croire que l'amas des pratiques superstitieuses et magiques de sorcellerie et d'envoûtement ait réduit à fort peu de choses, pour le Mupende, la notion de l'Etre suprême. Il en appelle si rarement, semble-t-il, à ce *Nzambi*. Il dira à qui veut l'entendre que le « *mulozi* (envoûteur) » s'est jeté sur un des siens, que le bâton magique du devin *ngombo* a désigné un mystérieux *wanga*<sup>3</sup> cause de ses

<sup>2</sup> Il s'agit des Bapende des chefferies Kangu, Shimuna, Tianza, district du Kwango, Congo, Belge.

<sup>3</sup> *Wanga* : préparation magique faite par les sorciers et usitée dans la magie noire.

malheurs ; qu'on ne prenait pas suffisamment soin des *mahamba*<sup>4</sup> des ancêtres ; qu'on négligeait l'initiation de la *mukanda* (initiation des adolescents), du *mungongo* (initiation des hommes), du *khela* (seconde initiation des hommes), du *giwila* (initiation des femmes) ; que les interdits ou tabous *izila* ne sont pas observés et que ce sont là les motifs pour lesquels le gibier s'enfuit, la flèche ne l'atteint pas, les enfants sont secoués de fièvres, les cimetières se peuplent... Et Dieu ? Dans tous ces rites, dans les sentences du devin, les imprécations du père ou du *lemba* (oncle maternel chargé de veiller sur le clan), qui veut sauver son enfant ou son neveu de l'emprise d'un sorcier, l'invoque-t-on, son nom au moins est-il prononcé ? Avouons qu'une première investigation nous fait conclure que l'indigène y songe rarement. Pourtant, après de multiples recherches, on découvre petit à petit comment il se met en rapport avec cet Etre suprême, car, chose paradoxale, le Mupende est pénétré de son existence : il sait qu'Il est son Maître « *Fum'ieto Maweze* (notre chef Maweze) », mais Maître qui reste éloigné de nous, dans son ciel.

Le Mupende croit que tout ce qu'il a vient de Dieu : « *Ima yagaswe yazoga gu Maweze* (Toute chose est sortie de Dieu) » ; il habite son ciel, *udi gosa* ; nous sommes sur terre, *tudi hoshi* ; c'est tout, *kwaghwa*. A quoi bon chercher plus loin ? Mais les *alozi* et les *mvumbi* (revenants), les jeteurs de sorts et les mânes des aïeux sont là tout près. Peut-être ont-ils une vilaine rancune à assouvir. Malheur à nous si nous n'apaisons pas leurs appétits criminels, si nous ne nous concilions les bonnes grâces d'un génie bienfaisant plus fort que tous ces maléfices.

Si nous poursuivons notre enquête, si nous tendons l'oreille aux propos de la vie courante et pénétrons plus à fond dans la connaissance de la langue de nos Bapende, nous ne tarderons pas à constater que cette idée de Dieu est évoquée plus souvent que nous ne l'avions remarqué d'abord. En voici des exemples.

Devant la mort que diront-ils ? Souvent : « *Mulozi wamulozele luthenda mu mwila, hene hafu*. (Le maléficier<sup>5</sup> lui a lancé un plomb, voilà pourquoi il est mort.) » Mais il arrive aussi, et je l'ai entendu plusieurs fois, qu'ils prononcent les deux mots suivants qu'accompagne un geste de résignation : « *Nzambi watambule*. (C'est Dieu qui l'a pris. Ou mieux : C'est Dieu qui l'a reçu parce qu'il y avait droit.) » Ils diront aussi : « *Nzambi wamushiya*. (C'est Dieu qui l'a tué.) » Les vieux répètent cette formule qui doit être bien ancienne : « *Maweze watonda athu* », ce qui voudrait dire : « Dieu éprouve les hommes en les faisant mourir (?) »<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Mahamba* : voir plus loin p. 625.

<sup>5</sup> J'ignore si le terme « maléficier » est admis dans la langue française. Comme d'autres auteurs, je me permets toutefois de l'utiliser, car il rend le mieux, me semble-t-il, le sens du mot *mylozi* ou *ndoki*.

<sup>6</sup> Ce verbe *gutonda* n'est pas le verbe *kutonda* kikongo qui veut dire aimer. Dans certaines langues bantoues, le verbe *-tonda* voudrait signifier : fabriquer, façonner, arranger. D'après Mgr LE ROY (La religion des Primitifs, p. 174), *Katonda*, au Victoria-Nyanza, signifierait Dieu. En kipende, c'est le verbe *-londo* qui signifie faire, fabriquer.



A l'enterrement du *Nganga mukanda* (l'organisateur de l'initiation de la circoncision), on chantera :

*O waya*  
*Maweze, nzangi, yagutunga*  
*Oyo, oyo, oyo*  
*Mon'ami wabekele ibula*  
*Ibula ya mukanda ikola.*

*O waya,*  
*Maweze, le voleur, t'a pris,*  
*Oyo, oyo, oyo,*  
 Et mon enfant n'a pas encore été éprouvé par les souffrances,  
 Les souffrances aiguës de l'initiation de la circoncision.

Dieu est le maître, il a pouvoir sur sa créature comme les chefs avaient pouvoir de vie et de mort sur leurs esclaves. Dieu enlève la vie, ainsi qu'e le *mulozi* : « *Nga Nzambi wagushiya, nga mulozi wagushiya, tuziya geto lo.* (Est-ce Dieu qui t'a tué ? Est-ce le jeteur de mauvais sort. L'envoûteur ? Nous ne le savons pas.) » Mais quand ce dernier a abattu sa victime, il reste une vengeance à assouvir, tandis qu'à l'égard de Dieu on est résigné et l'on adresse au défunt l'équivalent de notre « repose en paix », mais avec un accent brutal : « *Inda gaye mayilago.* (Va-t-en pour de bon. C'est-à-dire : et ne viens pas nous importuner !) » Plus délicatement il dira : « *Nzambi umono wamutambula n'ayi genji mayilago, n'akala genji gu Kalunga nè... nè... nè... Nganga, umono wamushiyele, n'ayi mumusanga mwene mulozi, na mumutumuna.* (Si c'est Dieu qui l'a reçu, il s'en ira définitivement et il restera à *Kalunga* bien tranquille nè... nè... nè... Si c'est le maléficier qui l'a tué, il ira trouver ce *mulozi* et l'importunera.) »

Il y a une différence nettement marquée entre l'action du *mulozi* et celle de *Maweze*. Le *mulozi* est un être néfaste, Dieu au contraire est bon. Comme dans les exemples précédents, souvent on oppose Dieu au *mulozi* : « *Misongo ya Nzambi yadikalela ; misongo ya mulozi yadikalela.* (Autre est la maladie qui vient de Dieu ; autre celle causée par le maléficier.) » L'une est envoyée par Dieu parce qu'il est le « Chef », mais le *mulozi* ne cherche qu'à nous faire souffrir par haine, jalousie ou vengeance. Pour Dieu, c'est l'exercice d'un droit ; pour le sorcier, c'est un vol abusif.

Autre exemple : « *Mvula, umono yabwa mu temu, tono l'egni : mvula ya Nzambi ; umono yabwa mu sogo, kana lo, gembo, tono l'egni : mvula ya nganga (mulozi).* (Quand la foudre tombe dans la brousse, nous disons : c'est la foudre de Dieu ; mais quand elle tombe dans un champ de manioc ou dans le village, nous disons : c'est la foudre du *nganga*, c'est-à-dire le maléficier.) »

Le jour où le jeune candidat à l'initiation de la circoncision sera séquestré avec ses camarades dans l'enclos rituel à quelque distance du village, il reçoit d'abord de son père, en présence de son *lemba* et de sa mère, les dernières recommandations. Le *lemba* et le père présentent chacun à l'enfant une poule fraîchement tuée, puis, avant d'expliquer la série des prescriptions *malongo*, le père commence par un préambule dont voici un exemple :

*Suswa inyi, dia gaye.*

*Gu mukanda go uya, mamè, Nzambi mbaugubemba, mbauza gembo.*

*Gadi, mamè, Nzambi watshikina uzula monyo waye, wafwila gu ilombo.*

*Suswa zinyi, ziene totanesa, zinyi.*

*Eswe tusi geto no milonga yeka go.*

Cette poule, mange-la.

Si, à l'initiation de la circoncision où tu vas, *mamè*, Dieu te laisse sain et sauf, tu reviendras au village.

Mais si, *mamè*, Dieu désire prendre ta vie, tu mourras dans la maison des initiés. Ces poules, nous te les donnons, les voici. Quant à nous, nous n'avons pas d'autres palabres.

(Sous-entendu : s'il t'arrive malheur, ce n'est pas nous qui te voulons du mal.)

Voici un autre modèle de formule prononcée le jour de la levée du deuil, une lune après le décès du *lemba*. Elle est suggestive. C'est un descendant direct du *lemba* défunt qui parle :

*Eye, lemba diami, gwafwa nganyi, ngaziyile gami gima giagushiye;*

*Ula Nzambi wagushiya, ngaziyile gami go;*

*Ula nganga wagushiya, ngaziyile gami go.*

*Ula Nzambi wagushiya, uya gaye mayilago.*

*Ula mulozi wagoshiya, n'eye mbanomuzula no muye n'enji, no mwene na fu genji.*

*Lulu, eme ngasala; ngudi mweghw'aye.*

*Ngagupandele gami mbinga yabola go.*

*Ngagushiye eye lemba diami, eme ngubeke? Ndo gami.*

*Lusele lwaye lwabeka: lwene lu ngayinga eme.*

*Ngutumine ngolo ziavula.*

« Toi, mon *lemba*, voilà que tu es mort ; quelle est la chose qui t'a tué ? Je ne le sais. Est-ce Dieu qui t'a tué ? Je l'ignore ; est-ce le maléficier ? Je n'en sais rien. Si c'est Dieu qui t'a tué, que tu t'en ailles pour de bon. Si c'est le maléficier qui t'a jeté un sort, toi aussi tu viendras le prendre et il ira avec toi, et lui aussi mourra. Maintenant, voilà que je reste seul ; je suis ton « neveu » (un de tes descendants). Je ne t'ai pas jeté un sortilège au moyen de la corne perverse. Te tuerais-je toi, mon *lemba*, pour que je reste seul ? Ah ! non. Ton anneau de *lemba* est resté, celui dont j'hérite. Envoie-moi beaucoup de force. »

On retrouve ici les notions fondamentales de la croyance de nos Bapende : L'Etre suprême qui a sur nous un pouvoir total, et devant qui nous sommes impuissants ; l'au-delà où habitent les mânes des ancêtres que nous devons nous rendre bienveillants ; les forces mystérieuses malveillantes qui nous entourent, captées par les sorciers.

Il n'y a pas que la mort qui évoque chez le Mupende le souvenir du grand Maître *Maweze*. Dans le culte aux ancêtres, quand on fait les libations rituelles avec le vin de palme, parfois avec le sang d'une poule, qu'on saupoudre le sol de farine de manioc, de *pezo* (caolin blanc), on en appelle toujours aux mânes des aïeux, mais parfois aussi à Dieu lui-même. « *Nzambi atuvwe! Malemba atuvwe! Tushiye mbizi*. (Que Dieu nous entende, que nos aïeux nous entendent, afin d'abattre le gibier.) » « *Nzambi ami, unguvwe mbimbi yami! Ungughwe mbizi, ngushiye!* (Mon Dieu, écoute ma parole, donne-moi du gibier que je puisse l'abattre ! ) »

« *Eye udi Nzambi; malemb'eto ayile gu Nzambi! Ungubembe, ngasala holu dia gazi, ngubembe, ngukole!* (Toi qui es Dieu, nos ancêtres sont allés à Dieu ! Laisse-moi, ne me fais pas de mal, à moi qui reste sur la terre ; laisse-moi que je devienne fort ! ) »

Ces paroles montrent bien que si ces indigènes sont portés à s'adresser le plus souvent à leurs aïeux, ils savent pourtant que Dieu est au-dessus des mânes de leurs ancêtres.

Il faut signaler ici la relation qui existe pour le Mupende, entre Dieu et les *mahamba*. Dans un sens large, et sans prétendre énoncer une définition rigoureuse, on pourrait dire que le *hamba* est un objet ou groupe d'objets légués par les aïeux, conservés ou imités par le descendant officiel de ces aïeux, par lesquels les indigènes entrent en communication avec les esprits tutélaires et se les rendent favorables. Par extension, sont appelés également *mahamba* les rites et les initiations qui, de même, auraient été légués par les aïeux pour le bien du clan. Honorer les *mahamba*, pratiquer ces rites n'est autre chose que pratiquer le culte des ancêtres. Or, d'après l'expression courante : « *Mahamba, Maweze watulezele na wo*. (Nos *mahamba*, c'est Dieu qui nous les a indiqués.) » Ou bien, en parlant d'un *hamba* particulier, le vieux terminera tout naturellement son exposé en disant : « *Hamba diene, Maweze watulezele na dio*. (Ce *hamba* c'est Dieu qui nous l'a indiqué.) » Ou encore d'une façon plus explicite : « *Mahamba, Nzambi wadizigele malemb'eto*. (Les *mahamba*, c'est Dieu qui les a fait connaître à nos aïeux.) »

Quand ces indigènes parlent de leurs *mahamba*, ils répètent ensemble et sur le même rythme les mêmes phrases. On sait l'importance que prend dans la vie des Bantou la croyance et le culte des ancêtres, mais pour nos Bapende, il y a plus : avant ces ancêtres, il y avait *Nzambi*, à l'origine de ces rites, il y avait *Maweze*. « Tu es Dieu, nos ancêtres sont allés à Dieu. Nos *mahamba*, c'est *Maweze* qui les a donnés à nos aïeux. »

Le Mupende est tellement persuadé que tout ce que les aïeux leur ont légué vient en définitive de Dieu lui-même, qu'il n'hésite pas à faire remonter à *Maweze* les ordales et même les gestes grossiers, obscènes qui accompagnent les rites d'initiation. En parlant de la sorte, il n'a pas l'intention de proclamer que *Maweze* a prescrit tel acte obscène, mais d'insister une fois de plus sur ce qui est pour lui élémentaire, à savoir qu'à la base de toutes ces pratiques léguées par les aïeux il y a *Maweze* <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Je ne mentionnerai pas parmi ces pratiques l'emploi du *wanga* ou des *khita*



Nous avons signalé au début de cet article un salut mupende commençant par les mots *Nzambi-Kalunga-Maweze*. En voici un autre accompagné d'une demande de nouvelles :

- |  |  |
|--|--|
| — <i>Kola?</i>                                       | — Te portes-tu bien ?  |
| — <i>Ewa! Menega.</i>                                | — Oui. Raconte les nouvelles.  |
| — <i>Ngayi mu guwenda; ngeza, ngabanda gu tulo.</i>  | — Je me suis mis en route ; j'arrive, je me suis couché pour dormir. |
| <i>Ngalota nzozi; ngamona nzozi zia gufwa!</i>       | J'ai rêvé ; c'était un rêve mauvais à en mourir !                    |
| <i>Nga Nzambi mbaungudia, Nzambi-Maweze.</i>         | Dieu me mangera-t-il ? La chose dépendra de <i>Nzambi-Maweze</i> .   |
| <i>Ngeza. Ngagusanga hembo.</i>                      | J'arrive. Je te rencontre au village.                                |
| <i>Panga! (Geste de salut en battant des mains.)</i> | <i>Panga!</i>  |
| — <i>Mwanè! Nzambi-Maweze.</i>                       | — Et il en est bien ainsi ! <i>Nzambi-Maweze.</i>                    |

Si, après avoir sollicité l'assistance des ancêtres en accomplissant les rites prescrits devant les *mahamba*, le Mupende jouit d'un sommeil bienfaisant, il l'attribuera à la protection d'en haut. Il lui arrivera de répondre le matin, au salut ordinaire *wakola?*, par ces mots : « *E ngakola, mu ngolo ziami zia Nzambi.* (Oui, je me porte bien par mes forces qui viennent de Dieu.) »

C'est *Maweze* aussi qui fait briller l'éclatant soleil d'Afrique. Les jours humides, brumeux, sans soleil, le Noir n'est qu'un pauvre petit être tremblotant, l'échine courbée, les bras croisés sur la poitrine et les mains aux épaules. Ecoutez ces réflexions exprimées sous forme de dicton : « *Mwanya magino wabala. Lusugu ula guma gwabwa tebe-tebe no tudigni: guma gwahuma. Eswe athu nga nganyi twakala geto ulagni galogonya. Go gavu guma gwahuma, no gadi egi: Hamene mbangubata panga yazala. Hamene, gamono mwanya watwa, no gazwedi egi: Maweze wangukiaycla gadi.* (La chaleur aujourd'hui est bien vive, mais quand il arrive que le temps est humide, nous disons que le temps s'est refroidi. S'il en est ainsi nous, hommes, ressemblons au caméléon. Quand il sent que le temps est froid il se dit : demain j'irai me chercher toute une « épaule » de bois de chauffage. Mais voilà que le lendemain il aperçoit le soleil briller de tout son éclat. Eh, dira-t-il alors, *Maweze* s'est déjà chargé de me ramasser du bois de chauffage.) »

A la tombée du jour, quand les feux de bois commencent à s'allumer devant les cases et que les groupes se forment autour des flammes qui montent, il arrive que tout à coup l'on entende une voix venant du sentier tout proche : « *Magino, Nzambi wanguwalanganya ngashiyi mbizi ziami. Magino malemb'ami anguwalanganya, ngashiyi mbizi ziami.* (Aujourd'hui Dieu

par exemple (objets par lesquels le maléficier, par un pouvoir occulte, magique, fera à distance du tort à sa victime et même la tuera). Ceci n'est pas légué par les aïeux, mais vient de l'industrie perverse des jeteurs de sorts. Comme je l'ai dit plus haut, l'action du *mulozi* se distingue essentiellement de l'action de Dieu. Le *wanga* ne peut rien avoir de commun avec *Maweze*.

m'a été favorable, j'ai tué « mon » gibier. Aujourd'hui mes aïeux m'ont été favorables, j'ai tué « mon » gibier.) » C'est le *yanga*, le chasseur, qui revient de la forêt son butin sur l'épaule et répétant bien haut que s'il a abattu l'antilope, si le porc sauvage est tombé dans son piège, c'est que Dieu et ses *malemba* l'ont permis.

\* \* \*

Enfin, voici une courte légende.

*Lusugu lumosi, yanga dia mbizi wayile muzomba mu temu.*

*Gwadile waya, wawenda, wawenda, no yimbizi yamona ndo.*

*Utegele, wawwa uta wadila go nyma dia temu.*

*Weza gwene, wasanga muthu mumosi, zina dienji Maweze, no yimbizi yenji hoshi.*

*Yanga mwene egi: Eme, nga tonya!*

*Mwene no gukumbula ndo.*

*Yanga mwene wabatula o khogo gwa bizi. Waya genji.*

*Wangila mu baba egi: nguzoge holu dia baba. Watala ha nyma. Muthu mwene giamutala, giamutala.*

*Wangila mu gishitu, wazoga honze, watal'enji ha nyma, muthu mwene no gumutala.*

*Weza no gembo, wangila mu gisapa; muthu mwene no gumutala.*

*Wavutuga, weza no hadi mwene, wahaga o khogo gwa mbizi yene hoshi.*

*Wavutuga gia gembo.*

*Wangila mu baba, wazoga holu dia baba, watala, no gumumona ndo.*

Un certain jour le chasseur s'en alla à la recherche de gibier dans la brousse.

Etant parti, il marcha, il marcha, mais le gibier ne se présenta pas à lui.

Soudain, il dressa l'oreille et entendit une détonation de fusil de l'autre côté de la brousse; il s'y rendit et trouva un homme, son nom était *Maweze*, et son gibier était à terre.

Le chasseur s'écria: « C'est moi le *tonya*! <sup>8</sup> »

L'homme ne répondit pas. Le chasseur découpa une épaule de gibier et s'en alla.

Il entra dans la vallée, se disant: je monterai l'autre versant. Il regarda derrière lui et aperçut l'homme qui le fixait, qui le fixait...

Il poursuivit sa route, entra dans la forêt, en ressortit, regarda de nouveau derrière lui: cet homme le fixait toujours.

Il arriva au village, entra dans sa maison, mais l'homme ne cessait de le regarder.

Alors, il s'en retourna jusqu'à l'endroit où il l'avait rencontré et déposa l'épaule de gibier à terre.

Il retourna dans la direction de son village.

Il descendit dans la vallée, en ressortit, se retourna, mais l'homme avait disparu.

<sup>8</sup> On appelle généralement *tonya* celui qui achève une bête blessée par un premier chasseur. *Tonya* a ici un sens plus particulier qui lui est rarement donné: le premier témoin du coup de feu. Dans certains clans Bapende, on lui donne un morceau de la bête abattue.

*Na weza no gembo.*

*Wawambele akwo. Ene, egi : « Maweze.*

*Nga udie o yimbizi yene, nga wafwa.»*

Puis, il rentra chez lui.

Il raconta la chose et les gens du village lui dirent : « C'est *Maweze*, si tu manges de ce gibier tu mourras. »

L'œil de *Maweze* est partout. Devant lui il est vain de fuir. Dans ce pays où pour une cuisse ou une épaule de gibier non payée surgit, entre frères, les inimitiés les plus farouches, il est Lui bien au-dessus de ces usages. Il est le Chef et ne doit rien à personne. Malheur à celui qui toucherait au bien de *Maweze* !

\* \* \*

En abordant cette étude, j'écrivais qu'à la suite de premières investigations on serait tenté de croire que l'idée de l'Etre suprême se réduit pour les Bapende à fort peu de chose. Les exemples cités ne nous porteraient-ils pas plutôt à admettre le contraire ?

La préoccupation dominante du Mupende est de se libérer des forces mystérieuses, mauvaises dont il se croit sans cesse menacé. Voilà l'objet de ses soucis continuels. Pour contrebalancer ces influences néfastes, le culte des esprits protecteurs joue un rôle prépondérant. Mais sur un autre plan, dominant toute notre pauvre existence faite de rancune, d'inimitiés, de vengeance, il y a le grand *Mwatha* (Chef), celui qui nous a faits, dont nous dépendons, qui nous voit toujours et partout, qui nous enlève de plein droit la vie quand il lui plaît. Lui, il n'est en rien mêlé à ces sortilèges, ces envoûtements, cette magie.

Quand le Mupende tourne ses regards vers lui, c'est tout une prière qui s'élève de ses lèvres et de son cœur quand il dit, en songeant à ce qu'il a de plus sacré, les mânes des ancêtres : « Tu es *Maweze*, chez toi sont allés nos aïeux, chez toi, *Maweze* ! »

---



# Die Geheimsprachen auf den kleinen Inseln bei Madang in Neuguinea.

Von P. ALBERT AUFINGER, S. V. D., Neuguinea-Missionar.

## Inhalt:

1. Allgemeines zum Thema.
2. Die Insel Panutibun.
3. Die beiden Inseln Rivo und Malmal.
4. Die Insel Sek.
5. Anhang:
  - a) Astrolabe Bai.
  - b) Rai-Küste.

## 1. Allgemeines zum Thema.

Gibt es in Neuguinea Geheimsprachen? Diese Frage wird meistens verneint, auch von solchen Europäern, die schon länger im Lande sind. Andere sagen ganz offen, sie hätten auf solche Sprachen noch nicht besonders geachtet, wollen aber die Möglichkeit der Existenz nicht von vornherein leugnen. Auch wer eine oder mehrere Eingeborenen Sprachen vorzüglich versteht und spricht, braucht noch nicht auf die Geheimsprachen aufmerksam geworden zu sein. Es mögen auch tatsächlich bei manchen Stämmen Neuguineas keine Sprachen dieser Art existieren — darüber könnten nur genauere Untersuchungen Auskunft geben —, aber es ist immerhin bezeichnend, daß die beiden bekannten und besten Linguisten unserer Mission, PP. FRANZ KIRSCHBAUM und JOSEPH SCHEBESTA, sich immer wieder energisch für die Existenz gewisser Geheimsprachen, wenigstens im Mandatsgebiet Neuguinea, ausgesprochen haben. Auch unser Ethnologe Dr. GEORG HÖLTKE konnte bei Gelegenheit seiner Neuguinea-Expedition 1936-1939 bei manchen Stämmen zwischen Madang und der Sepik-Mündung Geheimsprachen feststellen. Seiner Anregung folgend, habe ich ihm meine diesbezüglichen Beobachtungen und Notizen als das Ergebnis meiner Nachforschungen auf einigen kleinen Inseln in der Nähe der Haupt- und Regierungsstadt Madang zur Verfügung gestellt. Ihm verdanke ich die sprachliche Einkleidung meiner Feldnotizen im vorliegenden Aufsatz. Von ihm sind auch die drei, mit seinem Namen unterzeichneten Anmerkungen Nr. 1, 8 und 15. Im Anhang sollen dann noch einige Angaben von der Astrolabe Bai und der Rai-Küste folgen.

Wir müssen begrifflich und sachlich zwei verschiedene Sprachtypen unterscheiden, wenn wir das Wort „Typus“ einmal auf das Inhaltliche, und nicht, wie sonst üblich, auf das Grammatikalische und den Wortbestand anwenden wollen. Der eine Typus ist die einfache oder „gerade“ Sprache, so wie sie tagtäglich von allen gebraucht und von jedem verstanden wird. Diese Sprache spricht der Eingeborene auch mit dem Europäer; diese kann der Weiße Mann von ihm erlernen, wenn er Interesse dafür hat. Grundsätzlich werden in dieser geraden Sprache auch wohl Bilder und metaphorische Umschreibungen vorhanden sein, wenn das betreffende Volk überhaupt eine Begabung für Metaphorik hat<sup>1</sup>, aber diese Bilder sind sofort jedem einheimischen Hörer verständlich, sind konventionell, sie wollen wohl umschreiben, aber nicht verheimlichen.

Im Gegensatz dazu steht der andere Typus: die Geheimsprache, die gewollt etwas verheimlichen will, sodaß nur die Eingeweihten den wahren Sinn der Rede verstehen. Der Kreis der Eingeweihten kann enger oder größer sein; er kann z. B. alle oder den einen oder anderen Europäer, er kann auch bestimmte Gruppen von Eingeborenen, beispielsweise die Frauen, Kinder, Stammesfremde usw., und kann sogar bestimmte Geister und Dämonen ausschließen.

Diese Geheimsprache wird im Pidgin-Englisch von Neuguinea *tok bokis* genannt. *bokis* (oder *boks*) heißt „Kiste, Kasten, Dose, Schachtel“. Demnach ist *tok bokis* die „Sprache der Schachtel“, d. h. „die Sprache, die in einer Schachtel (Umkleidung, Umschreibung) eingeschlossen ist“, d. h. „Geheimsprache“.

Je nach dem, welcher sprachlichen Ausdrucksmittel sich die Geheimsprache bedient, können wir wiederum zwei verschiedene Arten unterscheiden: die Bilder-Geheimsprache und die Geheimsprache im engeren Sinne.

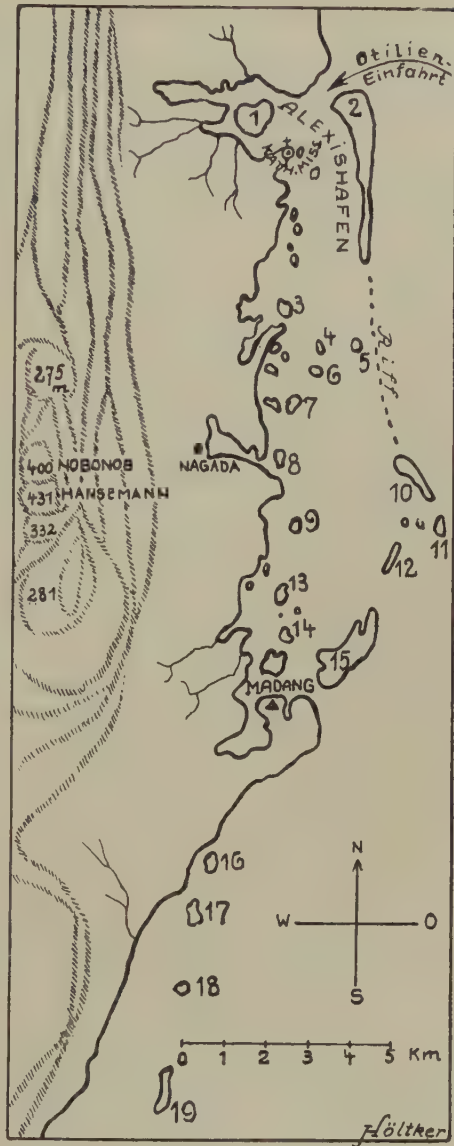
Die Bilder-Geheimsprache verwendet genau die gleichen Ausdrücke und Wörter wie die gerade Sprache, nur haben diese Wörter dann eine andere Bedeutung; sie umschreiben und verschleiern den sekundären Sinn, den man eigentlich ausdrücken will, indem sie dem Hörer den primären Wortsinne vortäuschen. Es ist also nicht etwa so, als ob ganz beliebige Einzelwörter aus der geraden Rede in einer neuen Wortbedeutung in die Bilder-Geheimsprache aufgenommen würden, sondern die Rede ist ein durchgeführtes Gleichnis, das dem Uneingeweihten ohne weiteres in seinem primären und gewöhnlichen Wortsinne verständlich ist (er ahnt gar nicht, daß es sich um ein Gleichnis handelt), während der Eingeweihte unter diesem primären

<sup>1</sup> Ohne hier auf das Grundsätzliche und die Unterschiede in den sprachpsychologischen und terminologischen Einzelheiten der metaphorischen Sprechweise näher eingehen zu wollen — ich habe mich dazu an anderer Stelle geäußert; vgl. GEORG HÖLTKE, Einige Metaphern im Aztekischen des P. SAHAGUN (Anthropos XXVII, 1932, S. 249-259) —, möchte ich hier nur kurz anmerken, daß in den Neuguinea-Sprachen, soweit sie mir bekannt sind, wohl die einfachen Umschreibungen ziemlich häufig sind (z. B. Zweig als „Hand des Baumes“ oder Pfeil als „Kind des Bogens“), daß aber die höhere poesievolle und gemütsbetonte Metaphorik in diesen Sprachen bei weitem nicht so häufig ist, wie beispielsweise in den Indianersprachen, wenn sie auch freilich nicht ganz fehlt (GEORG HÖLTKE).

Die kleinen Inseln bei Madang \* :

1. Admosin.
2. Sek (Seg).
3. Malmal.
4. Simud.
5. Wongat.
6. Tabat.
7. Rivo (Ruo).
8. Gossen.
9. Panab.
10. Tab.
11. Masas.
12. Päöwai (Peowai).
13. Siar.
14. Panutibun.
15. Ragetta (auch Grangged genannt).
16. Mařeg (auch Yomba genannt).
17. Yabob.
18. Uřembu.
19. Bilibili.

\* Die Wiedergabe der Inselnamen folgt hier der jetzt allgemein üblichen Schreibweise. Bei den Inseln Sek (Nr. 2), Rivo (Nr. 7) und Päöwai (Nr. 12) scheinen mir die in Klammern beigefügten Namen phonetisch die richtigeren Formen zu sein.



sofort den sekundären, verborgenen Sinn erkennt. Der Sprecher wie der eingeweihte Zuhörer sind sich des Gleichnisses durchaus bewußt.

Die Geheimsprache im engeren Sinne dagegen hat zum Teil einen ganz anderen Wortschatz als die gerade Rede, d. h. Grammatik und der größte Teil der Wörter sind wohl die gleichen wie in der alltäglichen Sprache, aber es werden so viele fremde Wörter in den Satzbau eingefügt, daß der Satz für den Uneingeweihten überhaupt keinen rechten Sinn mehr hat ; er versteht ihn nicht mehr, während für den Eingeweihten diese Sprache unmittelbar, ohne den Umweg über ein Gleichnis nehmen zu müssen, verständlich ist. Die fremden Wörter in diesen Sprachen werden zumeist, wie es scheint, aus nicht allgemein bekannten Eingeborenensprachen genommen,



zum Teil mögen sie auch künstlich und willkürlich gebildet worden sein. In der Praxis ist es nun so, daß die fremden Wörter einfach überliefert sind und gebraucht werden, ohne daß man sich darüber Rechenschaft gibt oder auch nur geben könnte, woher sie ursprünglich gekommen sind.

Abschließend sei noch kurz erwähnt, daß es neuerdings vor allem bei Kontraktarbeitern und Schuljungen noch eine dritte Art von Geheimsprache gibt, die mehr zur Unterhaltung und Belustigung dient. Sie besteht darin, daß Ausdrücke und Namen aus dem Pidgin-Englisch oder vereinzelt auch Eingeborenenwörter vom letzten Buchstaben an ausgesprochen werden, also vollständig umgedrehte Wörter sind und einem Neuling, der sich nicht auskennt, ganz und gar unverständlich bleiben. Möglicherweise hat es diese Praxis auch schon vor der Berührung mit den Weißen gegeben, denn bei einiger Übung ist diese Sprechweise leicht zu handhaben und die Neuguinea-Leute haben offenbar eine ziemlich große Fertigkeit darin, doch findet sie heute meistens nur noch beim Gebrauch des Pidgin statt. In den folgenden Ausführungen werde ich nicht mehr weiter darauf eingehen.

Nach diesen allgemein einführenden Bemerkungen lege ich das von mir gesammelte Material vor, indem ich das jeweils Zusammengehörige nach den einzelnen Inseln zusammenstelle. Der Klarheit halber sei aber bemerkt: Die Angaben gelten zunächst und im ganz strengen Sinne nur für den Inselbereich, für den sie hier angegeben werden. Jedoch sind auch allgemeine und gemeinsame Grundlinien leicht zu erkennen, wie das bei der geographischen Nachbarschaft der Inseln und Orte und bei der im großen und ganzen gleichen Kultur dieser Neuguineastämme schon von vornherein anzunehmen ist.

## 2. Die Insel Panutibun.

Die Lage der kleinen Insel Panutibun ist auf der beigegebenen Kartenskizze zu sehen. Die Insel dürfte etwa 30 Einwohner zählen.

Für die nachfolgenden Angaben hatte ich als Gewährsleute die beiden Panutibun-Männer BAES und KAER. Die Bewohner der Insel sprechen einen melanesischen Dialekt. Die hier folgenden Wörter und Sätze sind in dieser Panutibun-Sprache wiedergegeben.

In der Gegend um und auf den kleinen Inseln bei Madang wird die einfache und alltägliche Sprache *alu*<sup>2</sup> *tituk* („Rede gerade“) genannt. Diese Sprache lernen die Kinder von ihren Eltern. Diese Sprache wird auch den Europäer gelehrt, der für Eingeborenen Sprachen Interesse hat. Daher kommt es, daß Europäer, die Missionare nicht ausgenommen, die diese „gerade Rede“

<sup>2</sup> Der Buchstabe *l* aus dem Alphabet der slavischen Sprachen steht hier aus drucktechnischen Gründen. Es soll damit ein in den melanesischen Sprachen um Madang häufig vorkommender Laut wiedergegeben werden, der ein Mischlaut mit lateraler Artikulation zwischen dem Zungen-*r* und *l* ist. Vgl. dazu meine Angaben in: ALBERT AUFINGER, Wetterzauber auf den Yabob-Inseln in Neuguinea (Anthropos XXXIV, 1939, S. 278, Anm. 6). Die im „Anthropos-Alphabet“ dafür gewählte Drucktype ist zur Zeit nicht zur Verfügung, weswegen sie hier durch *l* ersetzt wurde. Dem Kenner werden dadurch keine Schwierigkeiten erwachsen.

gewöhnlich sehr gut erlernen, von dem Vorhandensein einer anderen, eben der sog. „Geheimsprache“ vielfach kaum eine Ahnung haben. Und daraus folgt weiters, daß der Weiße trotz seiner guten Sprachkenntnisse dennoch von den Eingeborenen hinters Licht geführt werden kann, und das um so mehr und um so gründlicher, weil die Eingeborenen sonst gar keine anderen Heimpllichkeiten zu zeigen brauchen, als nur sich ihrer Geheimsprache zu bedienen. Der Weiße glaubt, alles oder doch das Wichtigste ganz richtig zu verstehen, aber es ist alles falsch.

Diese Geheimsprache wird in der hiesigen Gegend *alu fanan* („Rede verborgene“) genannt.

Ursprünglich soll, so erzählt man, diese Geheimsprache deshalb erfunden worden sein, um die bösen Geister der See, die angeblich die gerade Rede der Menschen verstehen können, mittels der Geheimsprache über den eigentlichen Sinn der Rede zu täuschen und sie so leichter unschädlich machen zu können. Demnach sollen die bei der Fischerei und Seefahrt gebrauchten Ausdrücke der Geheimsprache die ersten Anfänge der *alu fanan* gewesen sein. Tatsächlich haben sich denn auch, wie ich feststellen konnte, gerade diese Ausdrücke dem Gedächtnis der Leute am besten eingeprägt.

Später will man sich dann auch der einmal geschaffenen und immer wieder bereicherten Geheimsprache bedient haben, wenn fremde Eingeborene zu Besuch kamen, die man nicht in die intimeren Dorfsangelegenheiten einweisen, aber auch durch allzu offensichtliche Geheimtuerie nicht beleidigen wollte. Anfänglich habe man sich zu diesem Zwecke so beholfen, daß man einige der notwendigsten Substantive aus irgendwelchen Buschsprachen des Madang-Hinterlandes statt der eigenen Wörter in den Satz einbaute. Kamen dann aber diese betreffenden Buschleute selber zu Besuch, dann wurden bestimmte Wörter verdreht oder Flickwörter beigefügt, sodaß den Fremden der eigentliche Sinn doch nicht klar wurde. Aus diesen Anfängen, so sagte man mir, hätte sich die Geheimsprache entwickelt. Die Beispiele, die ich nachher anführen werde, scheinen diese Aussage meiner Gewährsleute zu bestätigen.

Noch bei einer dritten Gelegenheit wurde und wird heute noch die Geheimsprache gebraucht, nämlich dann, wenn man sich über Dinge und Vorkommnisse mehr privater und heikler Natur besprechen will. Weiters auch bei drohender Kriegsgefahr, um die wehrhaften Männer zur wachsamten Bereitschaft aufzurufen, ohne dadurch die Frauen und Kinder unnötig zu ängstigen.

Auch auf der Insel Panutibun gibt es eine Bilder-Geheimsprache, wie sie in den einleitenden Bemerkungen charakterisiert worden ist, und daneben eine Geheimsprache im engeren Sinne. Diese letztere vor allem wurde die Knaben und Jünglinge bei Gelegenheit der Jugendweihe gelehrt. Es scheint, daß im allgemeinen die Frauen und Kinder diese Geheimsprache nicht kennen und wohl auch von deren Existenz keine Ahnung haben. Sie ist also im eigentlichen Sinne ein „Männergeheimnis“. Einige Wörter-Beispiele der Geheimsprache im engeren Sinne mögen hier folgen:

Deutsch	gerade Rede	Geheimsprache
Kanu	<i>wak</i>	<i>lagalag</i>
Frau	<i>pain</i>	<i>palaik</i>
Kokosnuß	<i>niu</i>	<i>afad</i>
Tabak	<i>kas</i>	<i>us</i>
ankern	<i>tabal</i>	<i>tasaleo</i>
Trinkwasser	<i>nat</i>	<i>mididin</i>
Windstille	<i>manin</i>	<i>malawi</i>
Schambinde	<i>mal</i>	<i>folanex (fonalen)</i>
Holzschüssel	<i>tabit</i>	<i>ainpalan</i>
Galipnuß	<i>ganat</i>	<i>gunin</i>
Yams	<i>anan</i>	<i>digon</i>

Für die Bilder-Geheimsprache, in der die Wörter der geraden Rede in bildhaftem Sinne gebraucht werden, seien folgende Beispiele genannt :

Deutsch	gerade Rede	Bilder-Geheimsprache
Segel	<i>lai</i>	<i>banid</i> („Vogelflügel“)
das abgestandene Wasser im Kanu	<i>yarum</i>	<i>tanaid</i> („unsere Eingeweide“)
Signalschlitztrommel	<i>do</i>	<i>sub luan</i> („Gehölz-Mitte“)
Mann	<i>tamol</i>	<i>dauai</i> („Eber“)
Betelnuß	<i>yeb</i>	<i>auwad nen</i> („unseren Mund-für“ ; für unsern Mund)
Dorf	<i>panu</i>	<i>ul</i> („Vogelnest“)
Haus	<i>ab</i>	<i>ul</i> („Vogelnest“)
Penis	<i>laben</i>	<i>mot</i> („Schlange“)
Vulva	<i>dilen</i>	<i>tawei</i> („Riesenmuschel“ ; Tridacna gigas)
Wind	<i>tim</i>	<i>pilipalti</i> („hin und her geschwenkt“ durch den Wind)
Arm (unser)	<i>nimad</i>	<i>banid</i> („Vogelflügel“)
Schwein	<i>bot</i>	<i>tan pitian</i> (auf der „Erde herum- schnüffeln“ ; zur Erde ge- hörend)
Buschkanaken <sup>3</sup>	<i>yab</i> <sup>4</sup>	<i>gated bulun</i> (über unserm „Haupt das Haar“) <sup>5</sup>

<sup>3</sup> „Buschkanaken“ im Sinne der Küsten- und Inselbewohner sind alle Leute des In- und Hinterlandes. Der Name soll ein abwertiges Urteil zum Ausdruck bringen, etwa im Sinne des deutschen Ausdrucks „Hinterwäldler“.

<sup>4</sup> Vgl. dazu : ALBERT AUFINGER, Eine erklärende Mythe zu den „prähistorischen“ Keramikfunden im Madang-Gebiet Neuguineas (Anthropos XXXIV, 1939, S. 400, Anm. 23).

<sup>5</sup> Das soll heißen : Die Buschkanaken wohnen über uns, wie das Kopfhaar über (auf) unserm Haupte ist. Neuguinea steigt nämlich von der Küste aus landeinwärts stetig an ; schon unmittelbar an den flachen Küstenstreifen anschließend erhebt sich das Hügelgelände von 300-500 m Höhe, das dann in fortwährender Steigung, die einzelnen Höhenzüge durch tiefe Schluchten getrennt und kulissenartig hintereinandergeschoben, zum Zentralgebirge mit seinen Viertausendern überleitet.



Deutsch	gerade Rede	Bilder-Geheimsprache
Bogen	<i>fi</i>	<i>panapan</i> (gebildet aus dem Verbum <i>pane</i> = „Pfeilschießen“)
der Weiße (Europäer)	<i>tibud</i>	<i>folanen tea</i> (er hat „Schambinde keine“)
Gewehr	<i>tibud fi</i>	<i>folanen tea nadin panapan</i> <sup>6</sup>
Ausleger	<i>sam</i>	<i>ned aten</i> („unserer Füße Sohlen“)
Auslegerstangen	<i>ayad</i>	<i>ned</i> („unsere Füße“)
Tuch	<i>yamel</i>	<i>sinilon</i> („Haut“)
coire	<i>yili</i>	<i>soasou</i>
Reis	<i>rais</i>	<i>nui patun</i> („Nui Laich-sein“) <sup>7</sup>

Schließlich sei noch an einigen Wörter-Beispielen gezeigt, wie sich die Bilder-Geheimsprache mit der Geheimsprache im engeren Sinne verbinden kann. Dieser Sonderfall der Geheimsprache heißt im Eingeborenendialekt *alu fananfanan*; im Deutschen könnte man dafür wohl passend „potenzierte Geheimsprache“ <sup>8</sup> sagen, worauf ja auch die melanesische Reduplikation von *fanan* hinzuweisen scheint. Als Beispiele wähle ich die Bezeichnungen für Hund, Schlange, Karkar, Bagabag und Rempi.

Der Hund heißt in der geraden Sprache *gaun*, in der potenzierten Geheimsprache *wimalaik*. Das Wort ist gebildet aus *win* („Schwanz“) und *malain* („lang“), also *wimalaik*: „Langschwanz“. Das gleiche Wort *wimalaik* („Langschwanz“) wird aber in der potenzierten Geheimsprache auch für Schlange gebraucht, die in der geraden Rede gewöhnlich *mot* heißt.

Die Insel Karkar oder Dampier-Insel heißt in der geraden Rede: *Kalakal*, in der einfachen Geheimsprache: *Atom*. Das kleinere bei der Dampier-Insel gelegene Eiland nennt man in der geraden Rede: *Bagabag*, in der potenzierten Geheimsprache: *Atom nanun* („Kind von *Atom*“).

Das Dorf Rempi (zwischen Alexishafen und Mugil gelegen) heißt in der geraden Rede: Rempi, in der potenzierten Geheimsprache: *Talatal*. Dieses Wort ist gebildet aus dem Verbum *tale*, das in der geraden Rede „zerschneiden“ bedeutet. Man muß hier bei dem Verbum *tale* das Wort *tamol* („Mensch“) ergänzen, also: *tamol tale*, „die Menschen zerschneiden“. Die Rempi-Leute haben sich diesen Namen erworben, weil sie in alter Zeit Menschenfresser gewesen sind.

Nach diesen Wörter-Beispielen aus den drei Arten der Geheimsprachen seien nun noch einige Sätze und Phrasen aus der häufiger gebrauchten Bilder-Geheimsprache angegeben:

<sup>6</sup> Dieser Ausdruck erklärt sich aus den vorhergehenden Wörtern von selber.

<sup>7</sup> Der Nui ist ein kleiner Fisch, der wie ein Tintenfisch aussieht. Der Reis gleicht in seinem Aussehen dem Laich des Nui-Fisches. Das Wort *rais* (Pidgin-Englisch) ist natürlich, wie auch der Reis selber, auf der Insel ein neuerdings importiertes Fremdgut.

<sup>8</sup> Etwa so, aber natürlich nicht ganz in dem gleichen Sinne, wie HEINZ WERNER, Die Ursprünge der Metapher (Leipzig 1919, S. 179) von „potenzierter Metaphorik“ spricht, weil „der Prozeß der Gleichnisformung analog der mathematischen Potenzierung durch nochmalige Setzung desselben Vorganges vor sich geht“. Vgl. dazu HÖLTKEr, wie Anm. 1, S. 258 (GEORG HÖLTKEr).

1. Kommt ein Vater nach längerer Abwesenheit, etwa nach einer Handelsreise, mit einem schönen Mädchen auf seinem Kanu an die Insel zurück, dann sagt wohl sein Sohn zu ihm :

*o mam niu me panagpa tut nimili.*

Oh Vater, Kokosnuß diese gib sie mir, (die) Milch ich will trinken.

Gewöhnlich werden auf jedem Kanu ein oder zwei junge Kokosnüsse (im Pidgin-Englisch *kulau* genannt) mitgeführt, deren Milchwasser getrunken wird. Ein Uneingeweihter wird also die Bitte des Sohnes ohne Argwohn so verstehen, daß er durstig ist und das Milchwasser einer jungen Kokosnuß trinken möchte. Wirklich gemeint ist selbstverständlich etwas ganz anderes !

2. Hat der Vater aber zufällig überhaupt keine Kokosnüsse auf dem Kanu, dann sagt sein Sohn vielleicht :

*o mam mol gauai panagpa nimag nen.*

Oh Vater, (die) Blume schöne gib sie mir meine Hand-für.

Das will zunächst wörtlich besagen : Vater, gib mir diese schöne Blume zum Schmuck für die Manschette an meinem Arm. Der eigentliche Sinn aber ist genau wie beim Satz Nr. 1.

3. Wenn der Vater das Mädchen für sich selber haben will, dann sagt er :

*e hei inag mol so napanowoi.*

Ach nein, meine Blume nicht ich werde (sie) dir geben.

4. Ist das Mädchen aber bereits an einen anderen Mann vergeben, dann heißt es :

*e mol me galoi.*

Ach, Blume diese (sie ist) alt.

5. Oder man sagt statt dessen auch wohl :

*o get fun dipau.*

Oh, schon (längst den) Baumstamm sie haben umwickelt.

*fun* heißt in der geraden Rede „Ursprung“ oder „Gefäß“, wobei „des Baumes“ zu ergänzen ist. Gemeint ist der untere Teil eines Baumes oder Bäumchens. Zum Verständnis der Phrase muß man wissen, daß man in Neuguinea allgemein Nutz- oder Fruchtbäume (z. B. Kokos-, Sago- und Betelpalmen, Mangobäume, Bananenstauden usw.) gern etwa in Augenhöhe mit irgend etwas Pflanzlichem (z. B. Bananen- oder Cordylineblatt, einer stacheligen Liane oder einem Grasstrick usw.) unter Zauberworten umwickelt, um sie vor diebischem oder unrechtmäßigem Zugriff zu schützen. Die Bäume werden dadurch tabuiert, und kein Eingeborener würde es aus Furcht vor Tabu und Verzauberung wagen, die Früchte eines solchen Baumes zu pflücken. Daraus ergibt sich für die obige Phrase der Sinn : das Mädchen ist tabuiert.

6. Wenn man sich darüber wundert, daß eine Frau schon einige Tage nicht mehr im Dorf gesehen wurde, dann sagt ihr Mann zur Erklärung :

*e gaun tinan me get suluai.*

Ah, Hunde-Mutter [= Hündin] diese schon sie hat abgeschnürt.

*suluai* ist das Verbum für „gebären“, „entbunden werden“. Die Antwort des Mannes besagt: Meine Frau hat ein kleines Kind bekommen.

7. Bei drohender Kriegsgefahr, etwa durch die Stämme vom Norden her, wurden die Männer der Insel folgendermaßen gewarnt und vorbereitet:

*bob gaul so ado! mon galop yowalti farewoi*  
Nachts viel nicht schlafet nur, morgen (der) Nordwind er wird sich  
*dap dinaumap fatu*  
heftig erheben, Obacht machet [= gebt acht!] (wenn er) das Dorf  
*funimeg alon.*  
schlägt, (nun) ihr wißt Bescheid.

Unter dem „Nordwind“ sind hier die feindlichen Stämme aus dem Norden, besonders die Bewohner der nördlich von Panutibun gelegenen Inseln gemeint.

8. Wird ein Mann bei unerlaubtem Umgang mit einer Frau (adulterium oder fornicatio) ertappt, dann sagt man, sobald er sich im Dorf zeigt, so laut, daß die Umstehenden und auch er selbst es hören können:

*madau ta iduseg iyenlak aben na nasi.*  
Schildkröte eine sie kam, sie schlief, (ihren) Platz ich ich habe gesehen.

9. Wenn ein Jungmann ein noch unreifes Mädchen heiratet, dann hänseln ihn seine Kameraden:

*a mo! faun isameg nabun guraui.*  
O weh, (eine) Blume schöne sie kam hoch, ihren Trieb er hat gebrochen.

10. Hat ein Mädchen erfahren, daß der für sie bestimmte Jungmann sich schon viel mit anderen Weibern, besonders auch verheirateten Frauen eingelassen hat, dann sagt sie es in der geraden Rede ihrem Vater. Der Vater sagt dann abends bei der Dorfversammlung, wenn die Rede auf die bevorstehende Heirat kommt, in der Bilder-Geheimsprache:

*o nal uyan imili.*  
Oh, Wasser (ein) großes er hat getrunken.

Dann weiß jeder Zuhörer, daß die Tochter den Jungmann nicht will, weil er sich mit verheirateten Frauen (*nal uyan*) eingelassen hat.

11. Hat sich ein junges Mädchen vergangen, dann heißt es von ihr:

*o ai pain me get nal isug.*  
Oh, Kind-Frau [= Mädchen] diese schon (längst im) Wasser sie hat sich gewaschen.

12. Wenn ein Mann auf Reisen geht, dann sagt er zu seinem Vater und zu seinen Pflegevätern:

*o mam gal inag ab dal auwan dab apani.*  
Oh (meine) Väter ihr, (der) meines Hauses Weg-Mündung Obacht schenket!

„Weg-Mündung“ (*dal-auwan*) ist zunächst die Haustür, steht aber hier für die Frau.

13. Der folgenden Phrase muß zu Erklärung noch etwas aus dem Brauchtum der Insulaner vorausgeschickt werden. Nach dem Essen werden



die Holzschüsseln mit dem faserigen Teil der Kokosnußschale gereinigt und dann so umgelegt, daß die Schüsselmulde nach unten gedreht ist. Das hat den praktischen Zweck, die Schüsselmulde vor hineinfallendem Unrat, Staub usw. und vor dem Auslecken vonseiten der Hunde zu schützen. Die runde Holzschüssel ist auch ein Bild der Frau. Die Holzschüssel mit der Mulde nach oben legen ist die metaphorische Umschreibung für coire.

Wenn ein Mann beim Verbrechen der Blutschande mit seiner Mutter oder Schwester ertappt wurde, dann sagte man dem Vater des Verbrechers:

*tabil buli.*

(Die) Holzschüssel er hat (nach oben) umgedreht.

Der Vater verstand das sofort richtig. Wurde das von der Schüssel seines Hauses gesagt, dann konnte das nur Blutschande bedeuten<sup>9</sup>.

### 3. Die beiden Inseln Rivo und Malmal.

Zur geographischen Lage der beiden Inseln vgl. die Kartenskizze. Die Insel Rivo dürfte etwa 300 und Malmal etwa 50 Einwohner haben. Die Bewohner beider Inseln sprechen einen gemeinsamen melanesischen Dialekt. Auch sind beide Inseln kulturell ziemlich gleich.

Als Gewährsleute hatte ich die Männer BITOLAI von Malmal, KUI und BALENG von Rivo.

Zunächst folgen einige Wörter aus der Geheimsprache:

Deutsch	gerade Rede	Geheimsprache
Kanu	<i>wakol</i>	<i>ai wat</i> („Treibholz“)
Maß	<i>peal</i>	<i>tagalag</i> (Bedeutung mir unbekannt)
Segel	<i>la</i>	<i>banid</i> („Vogelflügel“)
Ausleger	<i>yad</i>	<i>nied</i> („Füße unsere“)
Holzsnägel	<i>potot</i>	<i>nimad</i> („Hände unsere“)
Wasser aus dem Kanu schöpfen	<i>silum sili</i>	<i>tanaid ubal</i> („die Eingeweide wirft weg“)
Mann	<i>tamot</i>	<i>mal</i> („Schambinde“)
Frau	<i>pein</i>	<i>nai</i> („Frauenskurz“)
Trinkwasser	<i>nal</i>	<i>milek nen</i> („Trinken-zum“)
Tabak	<i>kas</i>	<i>yakas</i> („Rauch“)
wir ankern	<i>tabal</i>	<i>piteau tabal</i> („Stein wir werfen“)
Betelnuß	<i>mali</i>	<i>ai patun</i> („Baum-Frucht“)
Betelpfeffer	<i>ful</i>	<i>ai loun</i> („Baum-Blatt“)
Holzschüssel	<i>tabil</i>	<i>ai malapan</i> („Baum-Planke“; Brett)
Erdfrüchte (Yams)	<i>anan</i>	<i>tan bison</i> („Erde-Nabel“)

<sup>9</sup> Zur Ergänzung soll aber bemerkt werden, daß die Blutschande wohl vereinzelt vorkommt, aber im ganzen doch ziemlich selten ist. Immer wird dieses Verbrechen, wenn es bekannt wird, heftig beschimpft. Neuerdings werden die männlichen Blutschänder meistens auf längere Zeit aus der Dorfgemeinschaft verbannt. Gewöhnlich verdingen sie sich dann auf drei Jahre als Kontraktarbeiter bei den Weißen.

Deutsch	gerade Rede	Geheimsprache
Sago	<i>bom</i>	<i>geu</i> („Wasser zum Waschen des Sago“)
Signalschlitztrommel	<i>do</i>	<i>ai tutuk</i> („Holz kleines“)
Hund	<i>goun, gaun</i>	<i>uyun malain</i> („Schwanz langer“)
Schwein	<i>bot</i>	<i>tan pilapát</i> ([auf der] „Erde es geht herum“)
Boot	<i>bot</i> <sup>10</sup>	<i>somud</i> („faserige Schale der Kokosnuß“)
Haus	<i>ab</i>	<i>ut</i> („Vogelnest“)
Penis	<i>utin</i>	<i>mot</i> („Schlange“)
Vulva	<i>dilen</i>	<i>klosis</i> oder <i>to</i> („Riesenmuschel“)
Buschkanaken	<i>yab</i>	<i>gated toun</i> („Haupt-Blatt“; Kopfhaar) <sup>11</sup>
Bogen	<i>jui</i>	<i>kumek nen</i> („Spannen-zum“)
Bogensehne	<i>wol</i>	<i>wol</i> („Liane“)
der Weiße (Europäer)	<i>tibud</i>	<i>kabakab</i> („weiß“; der Weiße)

Es folgen nun einige Sätze und Phrasen, die häufiger gebraucht werden:

1. Findet ein Mann, daß er in seinem Garten bestohlen worden ist, dann geht er ins Dorf und ruft laut:

*kudú ipálug panág inále.*

(Eine) Ratte sie lief herbei, sie hat gestohlen-genommen.

2. Waren in alter Zeit mehrere Männer beisammen und sie begegneten im Busch einem Feinde, dann gab gleich einer von ihnen die Aufforderung:

*em geip tigimini.*

Diesen mache (kalt), damit wir ihn verstecken.

Das soll heißen: Einer soll den Feind töten, dann wollen wir die Leiche vergraben.

3. Waren Feinde im Anzug, dann sagten die Männer des Dorfes, um die Frauen und Kinder nicht zu ängstigen:

*ni tim deit wagám idúa igéima* <sup>12</sup>.

Regen-Wind auch längst er will herunterkommen, er macht.

4. Wird eine Frau beim Ehebruch ertappt, dann bekommt ihr rechtmäßiger Mann folgende Nachricht:

*ónane bot dagút mug dipapáni.*

Dein Schwein wildes mit einem andern es hat verkehrt.

<sup>10</sup> Das Wort ist selbstverständlich aus dem Pidgin-Englisch, da die Eingeborenen hier früher nur das Auslegerkanu, nicht aber das Plankenboot hatten, das erst mit den Europäern kam.

<sup>11</sup> Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 5.

<sup>12</sup> *igéima* („er macht“) soll die Wirklichkeit betonen und wird gewöhnlich beim Futurum gebraucht. Dafür ein Beispiel: Soll ein Mann mich erst morgen besuchen, und frage ich dann seinen Sohn, ob der Vater auch wirklich morgen kommen wird, dann sagt der Sohn einfach: *isua* („er wird kommen“). Am andern Morgen sehe ich einen Mann von der gleichen Insel und frage ihn, ob der bestellte Mann auch kommen wird. Darauf bekomme ich die Antwort: *isua igéima* („er wird kommen, er macht“), d. h. also: er ist bereits am Kommen, er ist schon unterwegs.

5. Für Blutschande gilt der metaphorische Ausdruck :

*tábil*                      *ikulumuni*.

(Die) Holzschüssel er hat umgedreht.

Vgl. dazu die Erklärung unter Nr. 13 von der Insel Panutibun.

6. Fragt man einen Mann, ob seine Tochter noch frei ist, dann antwortet der Vater, falls sie bereits zur Ehe versprochen worden ist : *pagol*. Dieser kurze Ausdruck besagt soviel wie „Tabu“. Vgl. dazu die Angaben unter Nr. 5 von der Insel Panutibun.

7. Geht die Rede über ein heiratsfähiges Mädchen, das aber selbst den Sinn der Besprechung nicht erfassen soll, dann nennt man sie in der Geheimsprache :

*gabun*    *meleaun*.

?            reif.

Bei der gleichen Gelegenheit wird ein Jungmann genannt :

*ai*        *loun*    *meleaun*.

Baum-Blatt reifes.

#### 4. Die Insel Sek.

Zur geographischen Lage der Insel vgl. die Kartenskizze. Die Insel hat etwa 130 Bewohner. Sie sprechen eine melanesische Sprache.

Auch auf der Insel Sek ist, wie in der ganzen Gegend von Madang, die Bilder-Geheimsprache recht häufig. Ich hatte einmal Gelegenheit zu beobachten, wie ein Jungmann mehr als eine halbe Stunde lang über einen schönen Zierbaum mit roten Früchten sprach. Er pries diesen Baum in allen Tonarten vor jedem anderen Baum seiner Art. Seine Zuhörer verstanden ihn wohl, aber es wurde ihnen doch das überschwengliche Lob des Redseligen auf die Dauer lästig, und so sagte denn einer von den Zuhörern : „Rede doch nicht immer in der Bildersprache ! Wir wissen ja schon längst, daß du ein Mädchen liebst.“

Andere Gelegenheiten, bei denen die Geheimsprache zur Anwendung kommt, sind etwa folgende : Wird z. B. ein unverheirateter Jungmann gesehen, wie er nachts in das Haus eines Mädchens schleicht, dann wird ihm der ungesehene Beobachter am andern Morgen sagen : „Ich habe geträumt, heute nacht saß ein Vogel auf den Eiern in dem Neste am Firstbalken meines Hauses.“ Bei Ehebruch ist der Ausdruck derber : „Heute sah ich, wie im Busch ein Eber auf ein Mutterschwein sprang.“

Junge Mädchen nennt man „unreife Kokosnüsse“ (Pidgin-Englisch : *kulan*), alte Mädchen und Frauen „reife Kokosnüsse“ (Pidgin-Englisch : *drai*). Hat ein Jungmann sich mit einem schönen jungen Mädchen eingelassen, dann sagt man von ihm : „Er hat gutes Wasser getrunken“, war das Mädchen aber unansehnlich, hatte es Ringwurm, Grille oder Kaskas<sup>13</sup>, dann heißt es :

<sup>13</sup> Ringwurm, Grille und Kaskas sind in Neuguinea weit verbreitete Hautkrankheiten, die für europäisches Empfinden ekelhaft, aber auch für die Eingeborenen unangenehm und widerlich sind.



„Er hat schlechtes (oder salziges) Wasser getrunken.“ Im ersten Falle ist der Vergleich vom guten Trinkwasser, im zweiten Falle vom salzigen Seewasser hergenommen.

Eine Gefahr wird mit „Hai“ (Pidgin-Englisch: *shark*) umschrieben. Sagt z. B. plötzlich jemand: „Ich sehe einen Hai“, dann weiß jeder männliche Eingeborene, daß er schleunigst verschwinden muß.

Jemand hat in einem Garten gestohlen. Der Eigentümer oder sonst einer hat ihn dabei gesehen, aber er hat nicht den Mut, es ihm direkt ins Gesicht zu sagen. Dann sagt man: „Ein Wildschwein ist in meinen Garten eingebrochen und hat mir viele Yams und Bananen weggefressen.“ Wenn Betelnüsse gestohlen werden, dann heißt es: „Welche Fledermaus hat denn einen Ast vom Baum gebrochen, daß dadurch meine Betelnüsse heruntergeschlagen wurden?“

Bevor ich im Anhang noch ein paar Beispiele von der Geheimsprache an der Astrolabe Bai und Rai-Küste anführe, mögen hier noch zwei mehr allgemeine Bemerkungen den Abschluß bilden:

1. Nach meinen Erfahrungen wird man kaum darin fehlgehen, wenn man annimmt, daß immer dann, wenn man die Eingeborenen plötzlich überrascht und sie über scheinbar ganz belanglose und allzu alltägliche Dinge reden hört, sie ihre gerade in Fluß befindliche Unterhaltung unauffällig in der Geheimsprache fortsetzen, die sie bis zu dem Dazukommen des Weißen in der geraden Rede geführt haben. Vielleicht hatte gerade einer noch soviel Zeit, die andern zu warnen: „Ich sehe einen Hai.“

2. Mit dem Aussterben der alten Leute, die noch ganz im ursprünglichen Brauch- und Heidentum groß geworden sind, verschwindet auch mehr und mehr die Geheimsprache im engeren Sinne. Dagegen blüht die Bilder-Geheimsprache nach wie vor in tropischer Fülle an allen Ecken und Enden.

## 5. Anhang.

Anhangsweise gebe ich hier noch einige Beobachtungen wieder, die ich mehr zufällig von der Astrolabe Bai und von der Rai-Küste sammeln konnte. Beide Gegenden sind auf der beiliegenden Kartenskizze nicht mehr eingezeichnet <sup>14</sup>.

### a) Astrolabe Bai.

Diese Angaben stammen aus dem Küstendorfe Rimba, das nahe bei Melamu liegt. Melamu hieß in der ersten Zeit der deutschen Kolonie Stephansort und ist auf den heutigen australischen Karten als Melamu, einige km südöstlich von Bogadjim, zu finden. Die Dorfbewohner von Rimba selber aber nennen ihr Dorf Gilai, während es von den Inselbewohnern in der Nähe von Madang Yamat genannt wird. Es ist also Rimba = Gilai

<sup>14</sup> Die Astrolabe Bai mit dem Hauptort Bogadjim ist auf jeder größeren Neuguinea-Karte zu finden. Für die Rai-Küste verweise ich auf meine Spezial-Karte der Rai-Küste in: A. AUFINGER, Siedlungsform und Häuserbau an der Rai-Küste Neuguineas (Anthropos XXXV-VI, 1940-41, S. 109-130).

= Yamat ; drei Namen für das gleiche Dorf ! Wir haben hier wieder ein anschauliches Beispiel dafür, wie sehr die Ortsnamen in Neuguinea wechseln, und wie dringend darum die Forderung ist, bei ethnographischen Angaben immer die Provenienz genau, wenn möglich unter Beigabe einer kleinen Kartenskizze anzugeben.

Als Gewährsmann hatte ich PAULUS KAMAS, einen Mann aus Rimba, der aber schon vor sieben Jahren sein Heimatdorf verlassen hatte. Er wohnt jetzt (Januar 1939) auf der Insel Rivo, wo ich ihn ausfragen konnte. Er sagte mir noch, es gebe in seinem Dorfe eine ziemlich umfangreiche und öfters gebrauchte Geheimsprache, doch konnte er sich jetzt nur noch an folgende Beispiele erinnern :

Deutsch	Rimba-Sprache	Geheimsprache	Übersetzung
Mann	<i>tangóm</i>	<i>aen pálem</i>	„Hund-Mann“
Frau	<i>pinóm</i>	<i>aen pángarem</i>	„Hund-Frau“ ; Hündin
Schambinde	<i>mal</i>	<i>muli</i>	(Liane)
Holzschüssel	<i>yan</i>	<i>álban</i>	(Baum)
Kanu	<i>wanga</i>	<i>álban</i>	(Baum)
Galipnüsse	<i>ganár</i>	<i>áltem</i>	(Frucht allgemein)
Schwein	<i>bo</i>	<i>aen jat</i>	„Hund kleiner“
Buschkanaken	<i>yamban</i>	<i>bin bol</i>	„Berg-oben“
Betelnuß	<i>kau</i>	<i>áltem</i>	(Frucht allgemein)
Penis	<i>kaka</i>	<i>bigu</i>	„Schlange“
Vulva	<i>kaka</i>	<i>bingíngel</i>	(die schwarze Nautilus-Schnecke)

An Sätzen und Phrasen konnte mir der Gewährsmann noch mitteilen :

1. Will jemand die anderen über die reichlicheren Vorräte an Eßwaren in seinem Hause täuschen, dann sagt er wohl zu seiner Frau, aber so, daß die andern es hören :

*narun juden koapika.*

(Den) Fisch kleinen koche ihn (für mich).

Er meint aber damit, seine Frau solle ihm ein ordentlich großes Stück vom Wildschwein kochen. In diesem Falle also versteht auch die Frau diese Bilder-Geheimsprache.

2. „Rauchen“ heißt in der geraden Rede der Rimba-Leute : *kas nimba* („Tabak ich esse“) <sup>15</sup>. Der gleiche Ausdruck wird aber auch gebraucht, wenn hungrige Leute sich wirkliches Essen erbitten und sagen :

<sup>15</sup> Der Ausdruck „Tabak essen“ (oder auch „Tabak trinken“) für „rauchen“ ist auch sonst in den Neuguinea-Sprachen, jedenfalls in den melanesischen, bekannt. Zufällig habe ich dafür Belege von den beiden, nahezu äußersten Enden im Mandatsgebiet Neuguinea, nämlich von der Insel Tumleo an der N-Küste (CHRISTIAN SCHLEIERMACHER, S. V. D., Aus unserer Mission in Neuguinea. In : Steyler Missionsbote, 1898/99, Beilage Nr. 5, S. 93) und vom Stamm der Bukawac am Hüongolf (STEPHAN LEHNER, Märchen und Sagen des Melanesierstammes der Bukawac. In : Baessler Archiv, XIV, 1930/31, S. 63, Anm. 2). Missionar LEHNER gibt a. a. O. auch den Grund für diese Sprechweise an : „Trinken (auch essen) den Tabak ; diese Anschauung erklärt der Eingeborene

*ye gamungalum naom kas yésa kas*  
 Ich [= meine] Leber (ist) nicht gut, Tabak gib mir, Tabak  
*nimba ye kánu.*  
 ich esse, ich gehe.

3. Will ein Jungmann ein Mädchen heiraten, dann wirbt er um sie beim Vater seiner Auserwählten etwa mit folgenden Worten:

*náne koalél yésa.*  
 Deinen Vogel gib (ihn) mir.

4. Ein Jungmann will ein Mädchen heiraten. Das Mädchen ist aber bereits einem anderen Manne versprochen worden. Dann sagt das Mädchen zu ihrem zweiten Bewerber:

*ye wei kirenanae.*  
 Ich [= meine] Hand (bereits) sie haben festgehalten.

5. Für die Blutschande kennt man auch in Rimba ähnlich wie auf Panutibun usw. die metaphorische Umschreibung:

*yan buliwat.*  
 (Die) Holzschüssel er hat umgedreht.

#### b) Rai-Küste.

Auch an der Rai-Küste habe ich Geheimsprachen gefunden, allerdings nicht sehr häufig. Das muß aber noch kein Beweis für das tatsächlich seltenere Vorkommen in dieser Gegend sein. Es ist an sich recht gut möglich, daß ich in den mehr landeinwärts gelegenen Gebirgsdörfern der Rai-Küste nur deshalb keine Geheimsprache feststellen konnte, weil ich diese Sprachen noch nicht genügend studiert und auch wohl das Vertrauen der scheuen

damit, daß er den Rauch verschluckt.“ Man darf also bei „Tabak essen“ nicht etwa an „Tabak kauen“ denken. Der Ausdruck kann in der Übersetzung nur mit „rauchen“ wiedergegeben werden, wie ich schon früher richtig vermutete (vgl. GEORG HÖLTKEr, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea. In: Anthropos XXXV-VI, 1940, S. 12). Übrigens entbehrt es nicht des kulturhistorischen Interesses, daß uns die Volkskunde die Bezeichnung „Tabaktrinken“ für „Rauchen“ noch für das 18. Jahrhundert aus dem Schweizerlande überliefert (vgl. dazu: B. FREI, Die Fastnachtlarven des Sarganserlandes. In: Archives suisses des traditions populaires, XL, 1942/43, S. 68). Wann und wie dieser Ausdruck in die Schweiz kam, hat der Rektor der Basler Universität, Prof. EDGAR BONJOUR, in seiner Rede „Die Schweiz und Holland“ kurz erläutert: Es war in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als viele Schweizer Studenten an holländischen Universitäten studierten. Allein an der Universität Leiden waren damals von 1590 bis 1795 nicht weniger als 900 Schweizer zum Studium eingeschrieben. Diese Schweizer Studenten berichteten in zahlreichen lateinisch geschriebenen Briefen ihre holländischen Erlebnisse nachhause. Die Briefe sind zum großen Teil noch erhalten. In diesen lateinischen Privatbriefen schrieben die Studenten, sie hätten u. a. jetzt auch das „Tabaktrinken“ von den Holländern gelernt. Die erwähnte Rede des Basler Rektors steht im Wortlaut in: Sonntagsblatt der „Basler Nachrichten“ vom 12. 5. 1946, S. 75. Auf dem Umweg über Holland bringt uns dieser Ausdruck aus der Schweiz so doch wieder irgendwie nach Ozeanien, bzw. genauer in die holländischen Kolonien von Indonesien. Indonesische und melanesische Sprachen aber gehören bekanntlich zur gleichen austronesischen Sprachfamilie (GEORG HÖLTKEr).



Gebirgler noch nicht hinreichend genug erworben habe. Ein abschließendes Urteil über den Grad der Häufigkeit will ich mir deshalb noch nicht erlauben.

Um so bemerkenswerter ist darum aber auch, überhaupt die Existenz der Geheimsprachen wenigstens in einem Teilgebiet der Rai-Küste eindeutig vorzufinden. Die folgenden Angaben stammen aus dem Inland hinter den beiden Küstendörfern Lalou und Lamptup. Diese beiden Dörfer liegen zu beiden Seiten der Mündung des Bang River. Bei einigen Ausdrücken kann ich die genaue Dorfprovenienz nicht angeben, da sie von verschiedenen Gewährsleuten stammen. Zum größten Teil aber sind die Ausdrücke in den beiden Inlanddörfern Masi und Sorang beheimatet, wie ich das fallweise genau angeben werde. Masi und Sorang liegen etwa 7-8 km landeinwärts auf den Hügeln südlich von Lamptup. Masi hat beiläufig 100, Sorang rund 70 Einwohner. Beide Dörfer sprechen die gleiche papuanische Sprache. Die genannten geographischen Namen sind auf der großen Spezial-Karte, die schon in der Anmerkung 14 erwähnt wurde, zu finden.

Die besten Gewährsleute für die folgenden Angaben waren die beiden Männer KAKU und MAMAMBE.

Es wurden folgende Wörter und Phrasen aus der Geheimsprache der Sorang und Masi mitgeteilt:

Deutsch	Gerade Rede		Geheimsprache		Übersetzung
	Sorang	Masi	Sorang	Masi	
Mann	<i>ai</i>	<i>ei</i>	<i>koine</i>	<i>koine</i>	„Hund“
Frau	<i>parin</i>	<i>peren</i>	<i>koine parin</i>	<i>koine peren</i>	„Hündin“
mein Kopf	<i>pitanen</i>	<i>pitanen</i>	<i>somon</i>	<i>taman</i>	„Baumkrone“
meine Hand	<i>atinen</i>	<i>atinen</i>	<i>takin</i>	<i>takian</i>	„Ast“, „Geäst“
weibl. Brust	<i>mamo</i>	<i>mamo</i>	<i>anan win</i>	<i>anan win</i>	„Bananentraube“
Höcker	<i>sakaran</i>	<i>sakarana</i>	<i>tei kowemin</i>	<i>tei kowemin</i>	„Baum-Krümmung“ (Knorren)
Penis	<i>koaranen</i>	<i>koaranen</i>	<i>anan tonan</i>	<i>anan takanin</i>	„Bananenschößling“
Vulva	<i>oen</i>	<i>oen</i>	<i>kane</i>	<i>kane</i>	(Name eines Baumes, dessen geborstene Fruchtschalen ein rautenförmiges Loch aufweisen)
Schambinde	<i>maro</i>	<i>maro</i>	<i>tarika</i>	<i>tarika</i>	(geflochtener, ringförmiger Topfständer)
Frauenschurz	<i>nai</i>	<i>nai</i>	<i>anan san</i>	<i>anan san</i>	„Bananenblatt“
Jungmädchen	<i>parin mamota</i>	<i>peren mamota</i>	<i>san</i>	<i>san</i>	„Blatt“
			oder auch:		
			<i>taka akin</i>	<i>taka akin</i>	„unreife Kokosnuß“ (Pidgin: <i>kulan</i> )

Deutsch	Gerade Rede		Geheimsprache		Übersetzung
	Sorang	Masi	Sorang	Masi	
Greis	<i>ai sakúin</i>	<i>ei tauwáku</i>	<i>tei tóman</i>	<i>tei takánin</i>	„Baum-Strunk“
Schwein	<i>po</i>	<i>po</i>	<i>kasówe</i>	<i>kasói</i>	„Ratte“
Schlange	<i>poi</i>	<i>poi</i>	<i>ware</i>	<i>ware</i>	„Brotfruchtbaum-
			<i>foafanan</i>	<i>foafanan</i>	Fruchstengel“ <sup>16</sup>
Tabak	<i>aka</i>	<i>aka</i>	<i>tei san</i>	<i>tei san</i>	„Baum-Blatt“
Betelnuß	<i>sima</i>	<i>tima</i>	<i>kein</i>	<i>ken</i>	(kleine ungenieß- bare Buschbetel- nuß)
Kokosnuß	<i>taka</i>	<i>taka</i>	<i>kunan</i>	<i>kunan</i>	(kleine Busch- kokosnuß <sup>17</sup> )
Taro	<i>pera</i>	<i>pera</i>	<i>kumbin</i>	<i>kumbin</i>	(wilde Buschtaro)
Haus	<i>ya</i>	<i>ya</i>	<i>po takin</i>	<i>po takian</i>	„Schwein-Geäst“ (Lager der Wild- schweine)

Hier folgen nun einige vollständige Sätze aus der Geheimsprache :

1. Wird jemand beim Stehlen im Garten ertappt, dann heißt es :

*bo guki be yewa we nen maug mandina nerep.*

Schwein wildes ein es kam, Garten-im es fraß, es blieb, ich sah (es).

oder kürzer ausgedrückt in der Sorang-Sprache :

*po ko wa na mamaukáten.*

Schwein ein Garten-im es hat gestohlen.

und in der Masi-Sprache :

*po ko wa na momonkéten.*

Schwein ein Garten-im es hat gestohlen.

2. Hat jemand auf der Jagd ein Schwein aus einem andern Dorfe getötet, dann sagen die Stammesgenossen des Jägers :

*rero adbun.*

(Eine) Beutelratte wir haben (sie) getötet.

3. Sieht man ein schönes Mädchen des Weges gehen, dann sagt man :

*o anu samtu asiyem.*

Oh, (ein) Blatt schönes es geht.

4. Will man ein Mädchen für den Umgang anlocken, dann sagt man :

*o anu samtu yeta jaig rare.*

Oh, (du) Blatt schönes, komm, Tabak [= Zigarre] ich will machen.

5. Sind zwei beim erlaubten oder unerlaubten Umgang ertappt worden, dann sagt man von ihnen :

<sup>16</sup> Der Brotfruchtbaum-Fruchstengel hat eine schlangenähnliche Form, ist 30-40 cm lang, etwa daumendick und von khaki-brauner Farbe.

<sup>17</sup> Zur weiteren Erklärung, die in Pidgin-Englisch gegeben wurde, sagten die Gewährsleute von dieser Kokosnuß: *kai kai bilong muruk*, „Futter für den Kasuar“.

*bo            pagat            be fagri gangam ka amayok*  
 (Eine) Schweine-Mutter (und) ein Eber Busch- im sie haben gespielt,  
*mandidbi gasep.*  
 sie blieben, ich sah (es).

6. Bei Gelegenheit der Menstruation bleiben die Frauen und Mädchen im Hause. Dann sagt man bei den Masi:

- a) in der geraden Rede: *peren        tapun        yakéten.*  
 Die Frau der Mond er schlägt sie.
- b) in der Geheimsprache: *ei        ko        po        sekiréne*  
 Mann einer (ein) Schwein er hat geschossen,  
*yákan pakaréten.*  
 (dessen) Blut es fiel zur Erde.

7. Die metaphorische Umschreibung „Frau = Tür“ ist auch an der Rai-Küste nicht unbekannt. Das entnehme ich folgendem Erlebnis: Ein junges Mädchen aus dem Dorfe Mib war von einem Burschen überfallen und vergewaltigt worden. Es war bei ihr das erstemal gewesen. Bald darauf kam das Mädchen mit ihrem Verlobten zu mir, um sich bei mir Rat zu holen, was sie jetzt tun solle. Als sie ihr Anliegen vorbrachte, wählte sie die metaphorische Ausdrucksweise: „Er hat wirklich die Türe meines Hauses erbrochen.“ Damit konnte nicht die Haustüre gemeint sein, weil der Überfall nicht im Hause, sondern im hohen Alang-Alang-Grasfeld, etwa eine Viertelstunde vom Dorfe entfernt, geschehen war. Somit war der eigentliche Sinn dieser bildlichen Redeweise klar.



## The Water-Buffalo and the Zebu in Central India.

Observations from the Viewpoint of an Anthropologist.

By W. KOPPERS and L. JUNGBLUT.

With Concluding Remarks by Professor U. DUERST (Berne).

I should first like to thank Professor DUERST of Berne, one of the most experienced authorities in the domain of scientific research regarding the breeding of domestic animals, for the technical explanations with which he has been kind enough to supplement our observations.

The Bhil tribe living in North-West Central India having formed the main object of my research work, I have gone out from the conditions prevailing among them, without, however, confining myself exclusively to their region. My investigations included other tribes of Central India so that non-Bhil are also sometimes referred to.

The following pages are based on observations which I was able to make with the valuable assistance of the Dutch Missionary L. JUNGBLUT during my expedition to the primitive tribes of Central India in the years 1938 and 1939.

### The Water-Buffalo (*Bubalina*).

Though far from being found in all Bhil households, the water-buffalo is so common among this tribe and, in its quality of sacrificial animal, plays such a rôle in their lives and thoughts that it must be regarded as one of the typical domestic animals of the Bhil. The water-buffalo eats more than the zebu. Because of the precarious natural conditions under which the Bhil are generally forced to live, it is in most cases impossible to have any considerable number of water-buffaloes. And yet, if possible, people like to keep at least one buffalo cow because the buffalo yields more milk than the zebu.

The name generally used for the buffalo is *dobun*. Our interpreters knew of three different breeds. The largest of the three is as a rule also the best one. The names of this breed are: *nagôro* for the bull and *nagôri* for the cow. The smallest breed, which is the commonest and is also considered

good, bears the name of *zāt*. The middle size group represents a cross-breed between *nagóro* and *zāt*. This cross-breed surpasses the ordinary *zāt*'s in strength and quality, but is inferior to the pure *nagóro*'s. It seems that the buffalo cow, which is the result of such cross-breeding, gives more milk and needs less fodder than the *nagóro*.

This explains the fact that the cross-breed is by no means disliked and is therefore of comparatively frequent occurrence.

The Bhil is not indifferent to the shape of the horns of the buffalo. He prefers to see them long, hooked at the ends and sweeping back almost horizontally.

The horns of the buffalo cow, represented in the foreground of the picture 1, show nearly this ideal shape. Long horns, pointing downwards or forwards, are less liked, this shape being thought less attractive than the first-mentioned. Add to this, that when the latter grow too long, the beast can no longer reach the ground with its mouth and sometimes encounters difficulties in finding its food. There is one animal in the picture 2, whose horns are dangerously long.

Buffaloes can grow comparatively old. When we were working at Ram-bhapur (almost in the central of the Bhil district) a buffalo died, which could be proved to be 24 years old. If the animals are badly tended or if they must work very hard (for this purpose only male animals are used), the beasts do not generally grow very old. In the opinion of the Bhil the buffaloes are hot animals (*dobun dháplun*), which feel a constant craving to get into mud and water in order to refresh themselves. At times and in places the beasts cannot do this, people at least pour water on them. The urge to the water is sometimes so strong, that even blows cannot prevent a buffalo from plunging into a cooling pond. As the zebu does not know this craving and seldom snorts or pants even in the greatest heat, the Bhil regard it as a typically cold animal.

The buffalo cow interbreeds only with the buffalo bull and never with the zebu bull<sup>1</sup>.

Calving time falls as a rule in the months of August and September (Monsoon)<sup>2</sup>. The new heat, however, does not follow before the months of October and November, after the following rainy season, so that normally the buffalo cow calves only every second year. The period of gestation lasts ten months. People sometimes help in the calving, sometimes not. In the latter case the process as a rule takes more time. Our interpreters did not remember a single case, when a cow gave birth to two calves at a time.

With the Bhil the number of buffalo cows is about three times as large as that of the bulls. The buffalo cow is not killed and not eaten, that is to say, officially, before the Hindus, on whom the Bhil are always more or less dependent. Secretly, however, a buffalo cow now and then ends in the

<sup>1</sup> This has already been pointed out in the Imperial Gazetteer of India. The Indian Empire. Vol. I, new. ed. p. 231. Oxford 1907.

<sup>2</sup> In normal years there is plenty of rich grass at this season, known as „the month of *Bhādrwo*“. When a boy develops remarkably well in a short time the Bhil often say: „He has eaten the grass of *Bhādrwo*.“

stomach of a Bhil. By no means all Bhil consent to this, but many do if only they can. It must be remarked that Hindu influence is not equally strong in the various places where the Bhil tribe, numbering more than a million souls, is now living.

It is especially animals killed by accident that are frequently eaten in secret. No wonder, that now and again strange accidents happen. They rouse suspicion all the more if they happen at a time when food is scarce everywhere.

The buffalo bull (not, however, the zebu bull) may be eaten by the Bhil<sup>3</sup>. Together with the cock and the billy-goat it forms the trio of officially recognised sacrificial animals. The buffalo is seldom sacrificed by the Bhil themselves, because this sacrifice is too expensive, but they readily sell their supernumerary bulls as sacrificial animals, for instance at the *Dashéhara* festival, when Hindu Raja's themselves kill such animals with the sword. In contradistinction to the zebu bull the buffalo bull is never castrated. Even so the buffalo bull is generally sufficiently quiet and tractable. Occasionally the cowherd rides on the back of a buffalo bull (never, however, on a buffalo cow)<sup>4</sup>, especially when he leads his herd to the drinking spot.

It is noteworthy that, unlike the zebu bull (of which more will be said later on), the billy-goat and the cock and the buffalo bull are regarded as the sacrificial animals. On the other hand it is interesting to note that after the buffalo cow has calved, a sacrifice is offered to the god *Behólo* by the sorcerer on the same evening of the happy day. The owner and some friends and acquaintances take part in the ceremony. The sorcerer kills three cocks (resp.: chickens)<sup>5</sup> and a goat in the usual manner. The owner of the cow has of course to provide the sacrificial animals. In the stable the sorcerer exorcizes the post to which the buffalo cow in question is fastened. Plenty of Daru is drunk in the course of the ceremony<sup>6</sup>. It is said of the god *Behólo*

<sup>3</sup> "The respect paid to the cow does not fully extend to the buffalo." (W. CROOKE : *The Popular Religion and Folklore of Northern India*. Vol. II, p. 236 f. London 1896.) This statement, which was primarily made with regard to Hindu India, is, however, *ceteris paribus*, even more true as regards the Bhil. Mythological associations connected with the water buffalo are to be found primarily in Hinduism; with the Bhil, if found at all, they are derivative. Whether the introduction of the water-buffalo into mythology (f. i. as the beast ridden by *Yama*, the god of death, or as the buffalo *Asura Mahisa* = *Mahisāsura*, killed by *Durga* or *Bhowani*) is of Hindu origin or not, is a question which cannot be entered into here.

<sup>4</sup> The consideration shown to female domestic animals (a female animal will neither be sacrificed nor employed for labour), is undoubtedly connected with the worship of female deities (the *Matas*), which has more or less prevailed throughout India for about 1500 years. But again we cannot enter further into this question. Those who are interested may consult KOPPERS' "Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie". *Eranos-Jahrbuch* 1945 (Zürich).

<sup>5</sup> Young chickens of either sex may be sacrificed as long as the sex cannot be decided upon.

<sup>6</sup> A kind of alcoholic drink prepared from the blossoms of the *Māhuwa* tree (*Bassia latifolia*).



that he is in every stable where the calving of a buffalo cow takes place and where his post is found.

Sometimes a long chain made of women's coloured hair-ribbons is hung as a charm round the neck of a buffalo cow, that yields much milk and whose well-being is, therefore, a matter of much concern. This chain is supposed to counteract the injurious influence of the evil eye. A dog's skull may also serve as an amulet. These skull-bones fixed to a string are hung on the animal in much the same way. The skull-bones of a dog are supposed to cause, or at least to accelerate the falling down of worms out of possibly existing wounds.

The excrements of the buffalo are used for two well-known purposes: first to serve as a fertilizer and secondly as a component part of that mixture of clay, cut grass, manure and water, which is so generally used over India as a covering for floors and walls. Where there is cow-manure, which is still fairly fresh, there are no white ants, with which the soil all over India otherwise simply teems.

Only he who has lived for some time in the Indian jungle can appreciate the benefit of this favourable effect of cow-manure. There can be no doubt that the boundless veneration which the cow enjoys in India is to a large extent founded on this fact, though certainly not on this fact only.

In the district of Chicalda (Berar State) we saw an Albino buffalo cow. (picture 3). The animal could apparently not stand the bright sunlight. She kept her eyes almost closed. In another place (Barwani State) we noticed, that some buffaloes had their ears split lengthwise. This is done so as to get more easily at the vermin that hide in the ears.

### The Zebu.

As a rule one or two Zebu (Zebu oxen usually) are owned even by the poorer Bhil. The zebu is certainly more in use than the buffalo, not only because the buffalo is, as we have already mentioned, a large eater, but also because the zebu-ox is more agile and therefore makes a better working-animal. In India the zebu-cow is universally considered the most sacred of animals, but, whereas to the Hindu the zebu represents above all the sacred cow, the interest of the Bhil centres in the utility of the oxen: an interesting example of the divergence of the Bhil point of view from the typically Hindu one.

In the Hindu language there is no general name for zebu. A cow is called: *gāy*; an ox: *bail*, and a bull: *sānd*. In Bhil the corresponding names are: *dāgrī* or *gāy*, *ballad* and *hānd*; the general names for all cattle are *dagruñ* for the singular, and *dāgrāñ* or *dhāndāñ* for the plural.

In the magic songs of the Bhil the cow goddess is mentioned as *Sálar gāy*. The lives of all cattle are due to her as the cow-*Mata*, i. e. cow-Mother. So a Bhil may speak of his "*Sálar gāy*" as a collective name for several animals.

The stock of names, which a Bhil has for his zebu cows is large and

varied, a fact that shows to what extent this animal dominates his thoughts. The following are commonly used names :

- guzar* : after the specifically cattle-breeding tribe of the Guzar (H. Gujar), to whom the Bhil owe the substance of their Indo-Arian idiom (Bhili being a dialect of Gujarati), and much else as well.
- rupan* : Silver.
- plundi* : Tassel.
- dewli* : Little Temple (the cow being a sacred animal).
- zámli, zámбуñ* : Blacky. The *zámun* fruit is blackish. Therefore a black cow may be called by this name.
- básali* : Whity. The *bágalun* is a white heron.
- kābri* : Piebald.
- lākhi* : Lacquered One.
- haldi* : Yellow One. *Halad* is the yellow root.
- kāndo*<sup>7</sup> : "Unicorn" (Cow with only one horn).
- buso* : The Cow with part of the ear cut off.

The white spot which a water buffalo may have on its forehead, is called *Sore* i. e. abscess ! A zebu is sometimes marked that way too, because its skin is by no means always pure white. In this case the zebu will be given the same name as the buffalo.

Our interpreters at Rambhapur knew of five different kinds of zebus.

1. The *Mālwa* zebu<sup>8</sup>. It is a medium-size animal, a good milch cow and is a fair worker. Its name indicates the region where it originated and is most widespread : the fertile Mālwa district which adjoins the Bhil country on the northwest side.

2. The *Marwāri* zebu. A good dairy breed which is raised principally on the Mrwar plains (Rajputana).

3. The *Wāgóri* zebu. A large breed originally raised at Bānswārā (Southern Rajputana). The general name for large zebras is *wadór*, which is specially used to indicate the *Wāgóri* type.

4. The *Renda* zebu is the largest breed. The animals are distinguished by their broad heads and long ears. Their breeding centre is Gujarat (Dohad f. i.).

5. The common zebu. No special type. It is largely used by the ordinary Rambhapur Bhil.

The zebu-cow, as a rule, drops only one young. A litter of two calves

<sup>7</sup> The Bhil have a proverb which mentions one-horned cattle. It roughly says : If an animal with one horn and another with a downward (i. e. faulty) horn start a fight and a third one with proper, strong horns tries to separate the fighters, the "arbiter" will get the buffets from both sides. Applying this to human beings, they say : The police will naturally arrest the stronger man, as most likely to be the guilty one.

<sup>8</sup> *Mālwi khaino*. We found the redbrown *Mālwa* zebu much in use among the so called "Minor Bhilalas" of Barwani.

is rare, but does occur. Our interpreters could not, however, remember having heard of such a thing in connection with a water-buffalo.

Zebus are divided into two kinds, according to the time of the periods of heat and calving. Some have their period of heat in October-November and drop their young after a nine month's gestation in June or July; for others, however, these periods are February-March and November-December. As has been mentioned, the zebu cross-breeds with all other horned cattle, except with the buffalo.

Generally speaking the zebu-cow gives less milk than the buffalo cow and even when the feeding is rich it seldom happens, that there is no dry period. As a rule the cow stops giving milk after four or five months. Even under most favourable conditions the daily quantity of milk seldom exceeds 2-3 liters. Usually it is even less than that! The Bhil have the idea that the rare hornless zebu yields a slightly larger quantity. We were told that they would not sell such an animal, but keep it and take care of it at home and that in doing so they are influenced by the thought that the presence of such a hornless zebu will have a beneficial influence on the breeding and the growth of their stock of cattle. When asked whether the larger output of milk might not perhaps be due to the better care which was evidently given to such an animal, our interpreters agreed that this might indeed be the case. Like the hornless cow, the zebu with unsymmetrical horns also enjoys preferential treatment (picture 4).

The fact that the Bhil considers the zebu cow a cold, and the water-buffalo a hot animal, has already been mentioned and explained.

As regards length of life, there does not seem to be any essential difference between a water-buffalo and a zebu. The Bhil have noticed that the Hindu agricultural caste of the Lobhāna, who inhabit part of the Rambhapur district, exact unlimited service from the zebu oxen. It is said that their animals seldom live longer than 7 or 8 years.

Strong, straight, upstanding, short horns are considered the ideal for a farm ox. To a Bhil this kind of horns indicate the sheer strength of the animal (picture 5). This feature is also especially taken into account when bargaining for the animal and when it comes to servicing by a zebu bull, those whose horns are faulty are, if possible, avoided. This problem is, however, usually solved by the fact that sacred bulls are used for this purpose. It is to the credit of those who set these animals at liberty, that as a rule they are magnificent specimens. More will be said about these sacred bulls later on.

It has not yet been decided where the home-country of the zebu is to be found. E. I. H. MACKAY favours India itself as the country "from which they were introduced into Elam at a very early date"<sup>9</sup>. On the other hand MACKAY does not disregard those who point to the regions of

---

<sup>9</sup> E. I. H. MACKAY: Further Excavations at Mohenjo-Daro. Vol. I, Text. Delhi 1938, p. 288. For an early example of a humped bull from Sumer, see FRANKFORT, "The Indus Civilization and the Near East", Ann. Bibl. Ind. Arch., pl. I, g.).



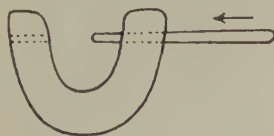
the Iranian highlands as the place of origin. In one place he says: "Col. SEWELL suggests, however, that these cattle were introduced into India from the west, by some immigrating offshoot of the Mediterranean race." ("Mohenjo-Daro and the Indus Civilization", vol. III, p. 658) and in another: "FRIEDERICHs is also of opinion that India is not the original home of the zebu" (cf. "Der Alte Orient", Bd. 32, Heft 3/4, p. 12). The opinion, that India is not in fact the home-country of the zebu, will be further strengthened by some of our later remarks.

To a Bhil the hunch of the zebu (= hunchback cattle) means a lot. The more the hunch is developed, the more a Bhil will like the animal. As a matter of fact, a Bhil knows no humpless cattle except the buffalo. This is even generally true about the whole of India, a fact which is the more remarkable as some 4500 years ago, at the time of the Indus Civilisation, there existed (apart from zebu and buffalo) also hunchless cattle with either long or short horns. It seems that the zebu is remarkably well fitted to stand the heat of a tropical country and it may be for this very reason that it predominates so largely today, as compared with the time of the Mohenjo-Daro civilisation. "Humped oxen have an advantage over the humpless kind, as Mr. HORNBLOWER has already pointed out, in that they take the yoke better. But it also appears that these animals are practically immune from tick-fever, and for this reason they have actually been introduced into some parts of America to cross with native cattle. It may even be that the advantages of the humped bull in this respect were also appreciated anciently<sup>10</sup>."

Comparing the Mohenjo-Daro conditions with those of later times up to the present day, one may deduce with great probability that India itself must be excluded from the possible homelands of the zebu.

It is relatively rare that an animal becomes unmanageable or savage. Maybe one or two in a hundred would need special vigilance. We heard of three different methods of taming an animal.

1. *Khórun*. The *khórun* (drawing 1) is a clumsy log, which can be fastened round one of the forefeet. The animal drags this log along and in this way is hindered from jumping or running away (picture 1).



Drawing 1. *Khórun*, a clumsy log for taming an animal.

2. A long pole is fastened to the neck of the animal with some strings. Owing to this the animal cannot jump far and soon grows tired.

<sup>10</sup> MACKAY: Further Excavations at Mohenjo-Daro. Vol. I: Texts. Delhi 1938, p. 287.

3. *Rāngri*: Taming mill. A pole several yards in length, is attached to a firmly fixed post in such a way that it can swing freely. The head of the bull is then yoked on to the end of the pole and the unmanageable animal is urged to run. Sometimes it will run like hell without urging. But it will soon get tired and calm down (drawing 2).



Drawing 2. *Rāngri*, Taming mill.

If a zebu bull is destined — as usually happens — to become a working-animal it must be castrated and so be made an ox. This job is performed by a member of the basket-makers' caste, i. e. an outcaste. Bhil say, they could do the job themselves, but they won't for fear of losing caste. The castration consists in the crushing of the seminal conductor. For this the animal is pulled to the ground and laid on one side. The end of a yoke is pushed under its parts. Hereupon the castrator crushes the seminal ducts with his *basula*. The *basula* is a typically Indian carpenter's tool, which serves both as hammer and chisel.

The owner starts yoking and training the young bulls when they are three or four years old. The animals that prove unmanageable are castrated at once. With the others the operation is postponed.

The female animal is never taken for work, and it is only on the ox that a halter made of horsehair is occasionally put. Such a horsehair chain is considered a thing of beauty, meant to embellish the useful toiler. It is also considered a very efficient means to avert any harm which an "evil eye" might cause to the animal.

Students of the Mohenjo-Daro seals representing cattle were soon struck by the fact that only male animals were depicted. The opinion goes that this fact must be due to some religious motive. Is this the only possible conclusion? Surely people like the Bhil, whose interest in the zebu centres primarily in the oxen might also, had they lived under Mohenjo-Daro conditions, have immortalized only the male animals.

Generally speaking, there are plenty of religious motives in the life of a people, but this is no excuse for not examining if there may not be other grounds of an ordinary social character, which would furnish a satisfactory and perhaps even a better explanation.

The zebu is not used as a sacrificial animal, not even the zebu bull. The latter is, however, frequently consecrated to a deity, mostly in ful-

filment of a vow (picture 6). If a member of the family has fallen seriously ill, the master of the house may vow to set a zebu-bull at liberty if the sick person recovers. Hindus usually dedicate the animal to *Śiva*. Such a bull henceforward serves the community. He has no longer any owner on earth; his real possessor is the deity, among the Bhil very often even the Supreme God *Bhagwān*<sup>11</sup>. Such a zebu bull will always be left in peace. He may roam about and graze everywhere to his heart's content. Occasionally this gets a Bhil into difficulties and into conflict with his conscience, as when, for instance, he sees a sacred bull filling his big belly with the poor crop that is all the Bhil can call his own. In this case he will approach the animal, gently address it, and courteously call it *babo* (i. e. elder brother of my father), saying: "Kindly move away from here." If *babo* or *Bāpsi* (honoured father) does not feel inclined to listen, the man may become really angry, and so far forget himself as to shoot an arrow straight into *babo*'s hind-quarters. This action being more intelligible to the animal is also more likely to prove effective.

Taking all this into consideration it is not astonishing that these sacred bulls are well fed, even fat, but often unapproachable.

The Bhil who donated the Rambhapur bull had dismissed the animal with the words *Rām, Rām*. He especially stressed this, but he also declared that by saying so he (like many others) really meant to denote the Supreme Being, who is also known as "Virtuous King" and *Bhagwān*. I mention this because of the context only. Details may be found in the other publication.

According to Hindu rite various marks are branded on the flanks of the consecrated zebu bull by means of a hot iron. On one side of the animal we find a crescent and trident, which the Bhil call *tarhūl* (Hindi: *tyśul*). On the other side there may be a sunbrand<sup>12</sup> (drawing 3). Crescent and trident are well-known, typical symbols of *Śiva*.



Drawing 3. *Tarhūl*, Crescent and sun-brand.

<sup>11</sup> Compare KOPPERS: *Bhagwān*, the Supreme Deity of the Bhil. *Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941, 264-325. Vide p. 297.

<sup>12</sup> From the detailed accounts given by DUBOIS (Hindu Manners and Customs, vol. II, p. 499 f., Oxford 1897) it can clearly be seen that the Hindus generally consecrate the bull to *Śiva*. This tendency is also apparent when the Bhil burns *Śiva*'s emblem (the *tarhūl*) into the flanks of his holy bulls. But the Bhil is equally inclined to consecrate the bull to the Supreme Being (*Rām, Bhagwān*). In this point there is, therefore, a striking divergence from customary Hinduism. Such divergences are by no means rare among the Bhil. As regards the sacred bull in India in general, see also W. CROOKE: *The popular Religion and Folk-Lore of Northern India*. Vol. I, p. 116; vol. II, p. 234; London 1896.



A zebu must not be touched with the bare feet. One may therefore never ride a zebu-ox although there would be no objection (especially if done by boys) to riding a buffalo bull. A certain disease of the zebu requires treatment with the foot. The Bhil who applies it will, however, first cover his feet with sandals.

The Bhil believe (and this belief savours strongly of Hinduism) that a cow is able to see the new moon, although only on the second day. The second day is therefore called *gaw biz* or Cow New moon. Once, when we pressed our interpreters a little, to tell us how this was possible, they declared: Because the cow is without sin!

Like most Indians, the Bhil lay a dying person on the bare ground. By leaving no space between the dying person and the earth, the evil spirits will be rendered powerless, because — as the Bhil put it — they roam between “heaven and earth”. At the same time the Bhil feel that benevolent Mother Earth (*Dharti Mata*) is then closer. The spot, on which the dying person is to be laid, must be given at least a few streaks of cow dung. Afterwards when the corpse is carried to the “soul’s resting-place” and subsequently to the place where it is to be cremated, a dry and smouldering cake of cow dung will be taken along. One half of it serves to light a small fire in the “soul’s resting-place” (i. e. a spot halfway to the place of cremation, where they put down the corpse for a few moments, to give the deceased a last chance of escaping a horrible death, in case he should not really be dead), the other half is used to set the funeral pile ablaze and to provide fire for a smoke. This is the only known case in which they use an entire cake, because — as a rule — they content themselves with a particle only.

Hindus consider the donation of a zebu cow especially to a Brahmin, as one of the most meritorious and respectable deeds<sup>13</sup>. Among the Bhil the presenting of a zebu cow by a dying person to his nephew (sister’s child) forms an interesting and common custom.<sup>14</sup> It is clear that the Bhil has replaced the Brahmin by a near relative or any other child. It may be well to add that bestowing benefits on a nephew (eventually also on his family) is considered an imperative command of charity. After death Bhagwān will examine the soul first of all on this point and judge it accordingly. Sometimes a Bhil, who can afford to do so, does not wait until the hour of his death, but may bestow a zebu on his nephew before. This donation bears a particular name. The Bhil call it: The catching of the tail. The nephew (or niece) has in fact to seize the tail of the animal as a formal token of the transfer of ownership. If the dying man is no more capable of seeing to the legal act of transfer his heirs at law may be called upon to do so.

On the evening of the Diwali feast the cattle road and the cows themselves are the objects of special veneration.

A suitable spot is chosen, where the cattle road is hedged in on both sides, and a heavy rope of twisted grass is stretched across it four or five

<sup>13</sup> H. v. GLASENAPP: *Der Hinduismus*. München 1922, p. 67.

<sup>14</sup> Notice that a dying Hindu has to make “the gift of the cow to a Brahmin”.

KOPPERS-JUNGBLUT, Water-Buffalo and Zebu in Central India.



Picture 1. In the foreground a buffalo cow with hook-shaped horns.  
Bhil country, Rambhapur. Jhabua-State. Photo : KOPPERS.



Picture 2. Buffalo cow with horns of a too markedly downward tendency.  
Same place. Photo : KOPPERS.





KOPPERS-JUNGBLUT, Water-Buffalo and Zebu in Central India.



Picture 3. Albino buffalo cow at Chicalda (Berar State) in Korku country.  
Photo : KOPPERS.



Picture 4. Zebu cow with irregular horns. Bombay. Photo : KOPPERS.



KOPPERS-JUNGBLUT, Water-Buffalo and Zebu in Central India.



Picture 5. Zebu bullock with erect horns, suggesting strength. Rambhapur.  
Photo : KOPPERS.



Picture 6. Sacred zebu bull. Indore, Central India. Photo : KOPPERS.





KOPPERS-JUNGBLUT, Water-Buffalo and Zebu in Central India.

Picture 7.

Painted zebu ox at  
the Diwali feast.  
Udaipur, Rajputana.  
Photo : KOPPERS.



Picture 8.

Zebu with two  
"tongues". Solon  
(near Simla).  
Photo : KOPPERS.



Picture 9.

Training yoke. Duhania (Maikal Range), to the  
East of Jabbalpur. Photo : KOPPERS.







KOPPERS-JUNGBLUT, Water-Buffalo and Zebu in Central India.



Picture 10. Young animal in training. Bhagor district.  
Near Jhabua. Photo : KOPPERS.



Picture 11. Skilled cart oxen, Rambhapur. Photo : KOPPERS.



feet above the ground. The garland is prepared by a member of the scavenger caste, called Chamār, who receives a bushel of maize and another of wheat as well as some Daru.

The village headman sacrifices a cock or a chicken to the divinity of the cattle road which he sprinkles with their blood; he also sprinkles some Daru. This sacrifice serves a double purpose: it is supposed to ward off disease and other harm, which might affect the cattle, as well as to protect from injury those, who are about to show their veneration of the animals by throwing themselves under their hoofs.

The cattle are forced to run along the enclosed road and to squeeze below the garland of hay. It is believed that this passing under the rope removes from the animals the "burden of disease", and that they keep sound and healthy afterwards.

If the cattle are frightened and unwilling to pass below the garland, they are driven forward by Bhil armed with sticks, who see to it that the cows do not miss their proper share of worship.

At the approach of the animals some of the young men begin to tremble, fall on their knees, loosen their top knots and start swinging their heads wildly to and fro. This is the ordinary form of trance, which is typical for the Bhil sorcerers and their disciples. These young men who are supposed to be possessed by the *Sālar Mata* throw themselves before the onrushing cows, whilst covering their faces with their hands. Such worship under the very hoofs of the cows, naturally, does not leave the worshippers "unmarked", sometimes they will even receive a severe injury. Theoretically speaking there should be no injury, because of the *Sālar Mata's* protection. But many a missionary could tell stories about patients coming shamefacedly to the mission dispensary for treatment. There was one case in which a cow had almost severed the right ear of one of her enthusiastic worshippers.

As to killing cows and eating the meat many a Bhil has no settled opinion. We can often notice among the Bhil that the reason for certain taboos is not inherent but due to Hindu influence. Many hold the opinion that he who kills a cow, will be punished for it already on earth. It was said of a man, who frequently came to the mission that he was responsible for many "cow murders". Now he is suffering from leprosy. So the proof is there: God has punished him, the Bhil say. Using another expression they may also say: Murdering cows have "affected him in a punishing way".

As will be readily understood, the temptation to eat the flesh of the cow is particularly strong in times of famine. Thus we heard that a man, whom we know well, had in a mysterious way allowed a cow "to break a leg" at a time when he was about to starve. Naturally he was not ready to admit the crime in public. But he had as a matter of fact found many "commensales": not only Christians (he was not a Christian himself) but pagans also — including the village headman! — and all enjoyed their meal. For the one who eats is considered the minor criminal, the major delinquent and sinner is the killer. It happens, especially near frontiers, that stolen cattle are sold at a cheap rate, and the Bhil will not easily miss



such a chance. The Bhil are — as missionaries and other residents have observed in the course of years — ravenously fond of meat!

At the Diwali festival which is celebrated in autumn, throughout the whole of India, oxen are given choice feeding and a more or less colourfull coating of paint. The horns, as a rule, are painted vermilion. The right flank of the ox whom I photographed at Udaypur, at the end of Nov. 1939, bears a reverse swastika (picture 7). At Solon (not far from Simla in the Himalayas) there was a zebu ox with two "tongues". The second "tongue" was situated on the nape of the neck and was covered with downy white hair (picture 8). My colleague J. KÄELIN informed me that this "tongue" must have been a kind of teratological appendix. The possessor of this "miraculous" ox travels about with it providing a maintainance for himself and his beast out of the alms which are readily and generously given.

### The Use of Domestic Animals for Labour.

A Bhil employs only the zebu ox and the buffalo bull for labour. The former occupies the first place. No sooner are these animals about three years old than they are yoked and trained. Castration of the zebu bull follows earlier or later, according to the disposition of the animal (p. 654).

The following are the most important phases in the training of the animals.

1. *Mōro ghālwo*. Fixing the halter. Head and mouth straps, similar to our halter, are put on the bull and left on for a couple of weeks so that the animal may get used to them.

2. *Khānd mārwi*. "Beating" the hump. An arched branch, usually of *khānkro* wood (*Butea frondosa*) and resembling our European hames in shape is put round the neck of the animal. The two ends of this training yoke meet and are fixed under the animal's neck (picture 9). In this way the "labour-candidate" can freely move about during the whole day without danger of his equipments falling to the ground. This device serves a double purpose: it accustoms the animal to bearing a yoke and at the same time hardens its hump, making it less sensitive to the constant rubbing and friction of the wood and so better able to stand the strain of the hard-pressing yoke. The blood should, as the Bhil say, "die", in the part of the neck adjoining the hump causing this spot to become horny. In this way the hump, which is so characteristic for the zebu and which seems to invite the husbandman to place the yoke before it, is "beaten" into callousness. (picture 10)

3. *Palzūri*. The yoke. The animal is yoked together with a veteran colleague and the following exercises more or less frequently repeated, as the need arises.

a) Leading the two animals to the drinking place or driving them for some time through the jungle.

b) Making them drag a light tree-trunk or pole which, by means of a string, has been fixed to the centre of the yoke, between them.

c) The same with a heavier pole. During these preliminary exercises the animal is always held and guided by a halter.

d) Dragging a forked branch or pole. The trainer places his feet on the two prongs and allows himself to be dragged along, holding the reins and guiding the animals.

4. The Plough. The above mentioned preliminary exercises ordinarily start in the month of February and are continued till the break of the monsoon in June. The new "graduate" receives his first "commission". He has become fit to do the ploughing. The years of labour are counted from the first year of training.

5. The Cart. When the animal has been drawing the plough, the harrow and other agricultural machines for the space of two or three years, it is deemed sufficiently prepared to take to carting. We distinguish two stages :

a) *taréli*. The loose front couple.

The front couple precedes another couple of "old practioners", upon whom the full weight of the cart directly rests. Newcomers can more easily be used for the lighter job.

b) Genuine draught-work. This comes last (picture 11).

Able beasts of draught are highly prized. If it comes to bargaining they will fetch good prices.

As a rule the Bhil know nothing about artificial irrigation. But, wherever they make use of it, their cattle are employed to draw the water from the well and only older and well-trained animals can be used for this job, because the stepping backward after every pull forward is neither easy nor comfortable.

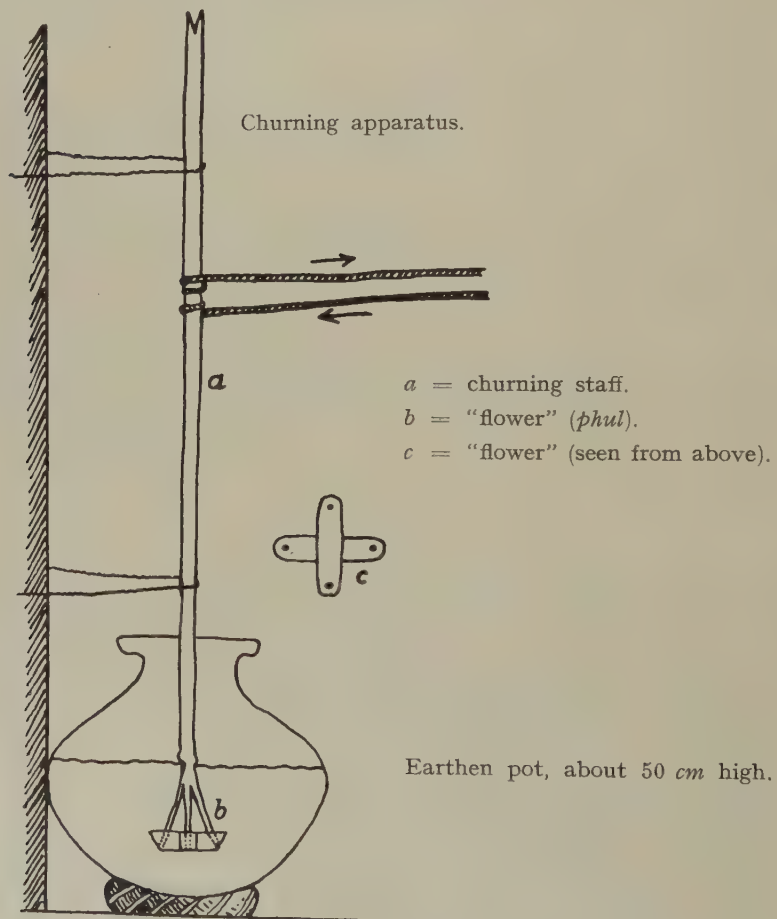
### Milk, its Use, Milking.

The cows are milked twice a day : in the morning and in the evening. Both men and women know the art. Generally it is the younger people's task ; it always devolves upon a son-in-law, serving for his bride. To encourage the cow to give the milk, the calf is first made to suck. During the first weeks the calf will be allowed to empty two teats, later on it must be satisfied with only one.

If the calf dies, it usually proves difficult to make the mother animal yield its milk. The zebu cow is even more difficult to manage than the buffalo. If the latter gets a full basket of good food to "meditate upon", it becomes so engrossed that a serious effort to milk the animal usually meets with success. In the case of the zebu, however, it is nearly always necessary to place a dummy calf under her nostrils. The skin of the dead calf is stuffed with hay. Sometimes it is sufficient to hang the skin over a simple wooden structure. The cow "takes" to it and gives milk. The Bhil name for the dummy is *húrun*. This word means both mask and scarecrow. Persistent and energetic efforts, such as JUNGBLUT himself caused to be made, usually attained their aim, especially if "a rich meal" was served.

The milk is not consumed lukewarm, as it comes from the cow, but it is boiled. If a man has at his disposal a considerable quantity of milk, he proceeds to churn the cream and to prepare *ghī*. After 15-20 minutes' churning the butter rises to the top of the buttermilk and is collected. The buttermilk is drunk. Butter prepared from buffalo milk is as white as snow; prepared from zebu milk it is yellow. Butter is never used in its natural state, but is rendered, so as to produce clarified butter. The Hindu word for it is *ghī*. (Sanskrit: *ghṛta*). It is used in cooking and in the preparation of cosmetics.

The churning is done by men and women indifferently. The apparatus used is the following: Drawing 4.



Drawing 4. The churning apparatus.

The churning apparatus is a rather bulky earthenware pot (*golum*). Contrary to the European custom, the churning-staff is not moved up and down, but briskly rolled along its own axle. Its shape serves this purpose. The churning-staff (*rawiyo*) is a bamboo stick, to the bottom of which



light cross-sticks about 4 to 5 inches in length are attached so as to form a whorl, called *phul*, i. e. flower. The lower end of the bamboo cane is split in four and the ends pointed so that they can be fitted into the holes which have been made in the four sticks of the whorl. The churning stick is made to twirl by means of a string wound around it. Two other strings (one near the top and another one just above the churning pot) fixed to a pole or hook in the wall keep the stick in position. The top of the stick must not be cut off smoothly but nicked in the middle so that it ends in two sharp points. This, the Bhil say, keeps in the "blessing", which would surely escape if the stick had a flat top.

Those who are of a lower caste, are — according to the rule — excluded from this kind of work. But the Bhil are not quite consequent on this point. If for instance a Chamâr (scavenger) does the churning for a Bhil, the latter will use the *ghî*, but will not touch the buttermilk.

When laying out a corpse the Bhil not only wash it with warm water but sometimes also perform a second kind of ablution, by applying curd. Life has been rubbed off, as curd is rubbed in, say the Bhil. The word for curd is *dai* in Bhili, *dahi* in Hindu. The Sanscrit *deh* means body. From *dahi* and *deh* the Bhil made *dai*. A brass plate, filled with milk, plays an important part in the memorial service for the dead, the *nukto*. But we cannot give further details of this remarkable custom here.

### Concluding Remarks by Prof. Dr. U. DUERST.

At the invitation of Professor KOPPERS and L. JUNGBLUT I have added to their very interesting and useful treatise some comments from the viewpoint of the zoologist specialising in the study of domestic animals.

#### 1. Bovinae.

##### The *Bubalina* Family.

*Bubalus indicus macroceros*: The tame Indian water-buffalo.

The present buffalo of India and of the islands of the Indian Archipelago is the direct descendant of the Arni buffalo (*Bubalus arnee*, Kerr, *Bubalus bubalis*, Linné), which is still to be found wild in Assam and on Borneo. This species can be traced as far back as the Pliocene *Bubalus sivalensis*, Rüttimeyer. During the Pleistocene period this species of long-horned marsh cattle branched off into several new types, viz.: the Indian *Bubalus palaeindicus*, Falconer, the North African *Bubalus antiquus*, Duvernoy, and the South African *Bubalus Bainii*, Seeley. All these wild buffaloes have flat horns, whose cross-section is oval only at the ends, but otherwise rectangular. Even their hairs are flattened and rectangular in cross-section. Rock drawings made by the prehistoric North Africans often depict this animal, and we find it also in connection with legends of the hero Gilgamesh on Old-Babylonian seal-cylinders.

The buffalo became domesticated at a much later date than the common cow and the transition took place in India itself. (The domestication of the common cow and the evolution of the zebu variety of this genus will be treated under "zebu".) In the second century B. C. we find the buffalo as a tame animal in Persia. In the first century A. D. we frequently come across it in Arabia, where it found a second home. Its Arabian name (*ġamûsun*) is borrowed from the Persian. HOMMEL discovered, that mention of it was made in Arabian poems of the second century A. D. In the middle of the fourth century it came to Armenia and to the south coast of the Black Sea. The argument for this is the name of the town "Bubalis", which is found on CASTORIUS' map of the year 365 and which can hardly have been derived from any other animal. By the fifth century the buffalo had spread all over Asia Minor and it was probably brought to Europe by the Avars about 560 A. D. At the turn of the century it began to spread over the countries of the Balkan and the Bulgarians hastened its distribution in 679 A. D. so that it got as far as Italy and Bohemia. Between 1000 and 1200 A. D. it is frequently mentioned by the Crusaders in Palestine.

Whilst the withers of the Arni buffalo reach a height of 2 metres and its horns a length of 130 centimetres, the long-horned and especially the short-horned European variety (*Bub. indicus brachyceros*, as I first named it in 1904) has a height which varies between 120 and 140 centimetres. Even the long-horned type (*Bub. indicus macroceros*), is hardly higher, especially when living on islands. Castrated buffaloes, a.v. buffalo oxen, naturally grow bigger, but on the islands they seldom go beyond 145 centimetres. The length of the trunk is always greater than the height of the withers. The breast hangs low, lower than that of the *Bos taurus*. The buffalo is more deep-chested than the *Bos taurus*.

The colour varies from a blackish grey over dark blue-grey to dead black. According to 'T HOEN and MERKENS there have recently appeared on the islands of Sumatra and Java "karbouwen" (as the long-horned native water buffaloes are called) showing various degrees of partial albinism, from white marks up to a spotted hide. True albinos with red or blue eyes (the kind noticed by our authors in the country of the Korkus, Berar State) are also to be found. The most peculiar feature, however, is that in the Dutch East Indies even red buffaloes spotted with white occur ('T HOEN). This peculiarity may be connected with the fact that besides long greyish brown hairs the calf has also reddish brown ones. The black melanistic hair appears only with puberty, as has been noticed and described by me also with regard to the European black spotted domestic cows, such as the Jeverlanders.

The hairs of the buffaloes have a length of 2-4 centimetres; those of bulls may grow to 10 centimetres. According to experiments which I carried out in 1926 the cross-section is quadrilateral and rectangular as with the Arni; the ends of the hairs, like those of the horns, are rounded or oval in cross-section.

The horns of the domestic variety differ considerably from those

of the wild buffalo. The horns of the wild bull form a halfmoon and continue the slope of the forehead so that when the position of the head is normal they stand up above the withers. When the head is, however, lowered to the position which precedes defence bracing the vertebral column in order to increase the power-transmission of the hind legs, the position of the horns will be at least vertical usually, even slightly inclined towards the front so as to enable the animal to lift his adversary on them and to toss him up the moment the necktie apparatus (ligamentum nuchae, supra- and inter-spinous ligaments) brings the head and neck lever into action.

With the domestic buffalo the horns no longer serve the purpose of defence. They are, therefore, thinner and weaker and as a consequence of jolts, blows and loads change the direction of their growth already with the calf. If in India a horn-shaping apparatus were fixed to the head of the calf the way it is in Europe, the required practical shape could easily be obtained. As it is, however, everything is left to chance.

The buffalo's eyes are smaller than those of the genus *Bos taurus*, although their eyelids are very delicate and thin. The expression, contrary to that of common domestic cattle, is described as apathetic and dull. The eyes very seldom express wickedness, frequently, however, anxiety and fear at the sight of something new or unknown. We may therefore assume that the character of the beasts is not pugnacious, but should rather be described as forbearing and good humoured. This agrees with the findings of our authors. Only among the dairy cows of the buffalo race in Chechoslovakia have I found very irritable and restless animals; these, however, yield great quantities of milk, viz. up to 10 litres a day with a fat quatum as high as 7-8 per cent, a fact which is largely due to rich food and less active gas metabolism.

In the East buffaloes are tamed for their frugality. In summer they content themselves with brackish, sour and inferior grazing grounds, they even go for different kinds of reeds and water plants, which are scorned by other *Bovinae*. In the Balkans they are actually fed on dry oak leaves, in Rumania buffalo cows graze in summer, but are given only hay during the winter months. The buffalo can, therefore, be described as an unpretentious domestic animal needing relatively little care.

The Bhil are entirely wrong in their assertion that the buffalo is a "hot" animal and the zebu a "cold" one. The contrary would be more to the point. As there is no essential difference in the blood temperature of the buffalo and the zebu, the alleged difference must be one of temperament.

Temperament, however, is reflected in the swiftness with which peripheral sensations are transmitted to the central nervous system and again in the swiftness with which this reacts, whether appropriately or inappropriately.

Going out from this criterion we can decidedly affirm that the zebu is much more irritable and reacts much more quickly than the buffalo, which is therefore, not unreasonably, described as a "lymphatic" animal. Its special liking for water is due to the fact that it was originally an inha-



bitant of the marshes. Its long horns prevent it from living in dense forests. For this reason it lives in the jungle and in times of intense heat withdraws with great delight into water, seeking the coolness which will ensure normal metabolism.

When at the end of the last century the Basle Missionary Society asked my advice as to what they should do in order to arrive at a maximum milk production in their Cameroon and Togo missions, I advised the importation of buffalo cows. After having been milked these beasts will, wherever possible, withdraw into the water (pools), thus avoiding the perspiration and transpiration by which the common cow, which dreads the water, loses so much of its milk-producing power in times of great heat.

## 2. The Home Country of the Zebu (see page 652 f.).

The research work on the domestication of the *Bos taurus*, which I undertook in connexion with the excavations in Central Asia directed by the Carnegie Institute of Washington, led to the following conclusions: from the remnants of bones, which had been found and which I classified and pieced together, I deduced that, owing to the silting-up of the pleistocene Aralo-Caspian Sea, the spread of the Karakum desert and the further silting-up towards the Kopet-Dagh which continues even in our present era, the wild *boves namadici*, Falc., which once lived in the fertile prairies between the Aral Sea and Kopet Dag, were continuously driven further South, until finally they came upon the aeneolithic civilisation of the "gentes" living in those parts and proceeded to feed upon the grain fields (*Hordeum distichum*) which had been cultivated by using the waters of the Anau, the only larger river flowing northward up to Amu Daria (Oxus), for artificial irrigation.

Those primitive people not yet having attained to neolithic culture (a point which I was able to prove) had at their disposal only arms made of wood, which they hardened in fire and which offered no adequate protection against those enormous prairie cattle with their strong and large horns. So the victorious animals came to be deified and a religious cult was instituted which provided for their care. This deification could be clearly proved after thousands of years, because crudely shaped clay-statuettes of cattle have been found in most of the homes of those prehistoric people.

Since the number of cattle increased enormously under these favorable conditions, the people split into two groups called Chomru and Chorwa: one consisting of settled husbandmen, the other of nomads, who because of their enormous stock of cattle could afford to roam about independently.

Some of these nomads crossed the Zufilcar Pass into Afghanistan and the Punjab and in this way brought cattle worship to India while others brought it to Egypt and even as far as Madagascar. It is interesting to note, that my own indications as to these emigrations toward the South, more or less agree with those of the *Panku* of the Chinese, according to which

King Fohi brought the domestic zebu to China along with the other domestic animals in the year 3468 B. C.

These descendants of the wild *Bos namadicus* had a small hump as have also the actual domesticated cattle of Syria and of the Arabian peninsula. In the ancient Babylonian states of Mesopotamia the cattle were also humped as can be gathered from contemporaneous sculptures and statues. The small hump caused by hereditary transmission of the long spinal processes of the *Bos namadicus* can only be described as a prominence of the withers. It is also to be found with the so called "bog" cattle of the Central European Neolithicum, as I proved in 1931 from a photograph in the Stuttgart museum representing the skeleton of a bog zebu which had been found in the Schussenried near the Lake of Constance. As a comparative study relating to it I began in 1901 the first treatise on the anatomy of the zebu's hump. In 1909 this treatise was extended and published by the Paris histologist PETTIT. We found that the old spinal processes had disappeared, but were still clearly recognizable in the foetus as a bundle of connective tissue stretching in the same direction.

This seems to show that the zebu of Asia and Africa is but a variety of the common domestic cow, which has spread from central Asia over all the inhabited parts of the globe.

But how did this variety of cattle come into existence ?

A careful study of Brahminical literature guided me towards the conclusion that it was a question of income connected with the ancient Indian caste of priests, which was really at the root of the matter. According to regulations, the Brahmin who conducted the sacrificial rites received in return for his prayers and consecrations the animal's hump and tongue. The donor himself received only the tarsal bones ; while the hide f. i. served as the messenger's compensation for the trouble of distributing the invitations to the planned sacrifice. It is easy to read between the lines of the regulations that it was in the priests' interests to declare that the sacrifice of cattle with large humps was the most pleasing to the gods. In this way the priests, consciously or unconsciously, encouraged the people to breed animals with large humps by means of selection ! So Indian cattle breeding has in this respect done some creative work as it also did in the matter of using cow's milk which was at first destined as a sacrifice to the gods. Even today the descendants of the oldest nomads of Central Asia, the Turkmenes, do not milk cattle. They and the Kirgheeze use only horse's milk for domestic purposes. In India, however, the old nomads used the milk and praised clarified butter as the noblest of all sacrifices to the gods. In Madagascar clarified butter was used for the same purpose. There are so many evidences and connecting links, that their existence can no more be subjected to any reasonable doubt, when the facts are considered from a historical zootechnical point of view comparing details of anatomy and breeding.

### Bibliography.

DUBOIS : Hindu Manners and Customs, p. 409.

Concluding Remarks by Prof. Dr U. DUERST.

'tHOEN, Dr. H. : Buffel en Rund (without date).

MERKENS : Bijdrage tot de kennis van den Karbouw etc. Diss. med. vet. Utrecht 1927.

HOMMEL, Prof. Dr. Fritz : Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern. Leipzig 1879, p. 220.

PETTIT : Cpt. Rend. Soc. Biol. Paris 64, p. 892.

DUERST : Notes sur quelques bovidés préhistoriques. L'Anthropologie. Tome II, Paris, p. 129 ss., 1900.

— — — Grundzüge der Naturgeschichte der Haustiere. 2. Edition. WILCKEN's revised edition. Leipzig 1905.

— — — Animal remains from the Excavations at Anau, Carnegie Institution. Washington 1908.

— — — Das Horn der Cavicornia. Memories of the Swiss Soc. of Natural History. Vol. 58, 1926.

— — — Der Einfluß der Viehzucht und des Reiternomadentums auf die Entstehung der Primärkultur. VIII. Congrès des sciences historiques. Tome I, p. 4-7. Zurich 1938.



# La conquête de la notion de la très haute antiquité de l'Homme<sup>1</sup>.

Par l'Abbé H. BREUIL, de l'Institut de France,  
Professeur de Préhistoire au Collège de France et à l'Institut de Paléontologie Humaine.

## Sommaire :

### Introduction.

- I. Les premières étapes de la découverte.
- II. Les méthodes géologiques et paléontologiques.
- III. Les évidences géologiques de l'antiquité de l'Homme.
  1. Les glaciers et l'Homme Fossile.
  2. Les terrasses fluviales.
  3. Anciens niveaux marins.
- IV. La chronologie absolue.

## Introduction.

Mesdames, Messieurs,

Dans cette réunion, vous voulez bien fêter, à travers moi et mes collègues et amis français, la Nation sœur, amie et alliée, à travers des malheurs et des triomphes communs, et désireuse, comme vous, d'un monde plus pacifique et plus épris de justice et de solidarité. Déjà, dans le même esprit, en 1920, vous m'aviez convié, à l'occasion d'un Doctorat H. C., à l'Université de Cambridge, pour cette grande fête universitaire de la Victoire, où vos étudiants portèrent en triomphe votre grand amiral JELICOE and votre généralissime le Maréchal HAIG.

Il y avait longtemps qu'en 1899, j'avais rendu ma première visite à Londres, et à votre doyen des préhistoriens, JOHN EVANS, à Nash Mills ; huit ans plus tard, j'avais été accueilli par Sir HERCULES REID, conservateur de vos collections préhistoriques du British Museum, où je venais étudier vos séries d'œuvres d'art de nos grottes magdaléniennes. C'était aussi le temps où je lisais deux charmants petits livres d'HENRY BALFOUR et du professeur HADDON, orientant mon esprit dans l'ornementation de l'âge du Renne.

<sup>1</sup> Texte français original de la conférence HUXLEY prononcée par l'auteur, à l'occasion de la remise de la Médaille HUXLEY, à Londres, par le Royal Anthropological Institute, le 16 avril 1946.

Plus tard encore, lorsque, pour l'enseignement, j'ai dû dérober aux cavernes et roches peintes une partie de mon temps, et m'appliquer aux problèmes de géologie et archéologie du Quaternaire plus ancien, c'est à plusieurs de vos géologues, soit officiels, comme les professeurs SOLLAS, MARR, SANDFORD, H. DEWEY, ou à des chercheurs privés, consacrés aux mêmes études, H. WARREN, REID MOIR, CHANDLER, etc. que je dois d'avoir, à maintes reprises, visité vos gisements de la Tamise et d'East et South Anglia.

Ce fut avec plaisir et sympathie que j'accueillis à mon tour de vos étudiants d'alors, MILES BURKITT et D. GARROD, et leur fis visiter la Somme, l'Aquitaine et l'Espagne. Plusieurs fois vous m'avez convié à vous donner des conférences à Londres, à Edimbourg, ou à participer à vos « meetings ». Je fus même Président de votre East Anglian Prehistoric Society.

Les décorations de vos mégalithes m'amènèrent à visiter l'Irlande sous la conduite du professeur MACALISTER et de MILES BURKITT, et il m'advint plusieurs fois de pousser en Ecosse, attiré par votre Azilien du Nord et le gisement à Rennes d'Inchnadampf, ou piqué de curiosité pour l'art Picté. Bien des fois, je fus heureux d'associer de vos jeunes d'il y a 20 ou 30 ans à nos fouilles de Santander et des Pyrénées, à mes explorations de peintures rupestres de Cadiz et de Malaga ; le colonel WILLOUGHBY VERNER fut, de 1912 à 1920, un ami et collaborateur précieux dans mes recherches espagnoles à La Pileta et autour de la Laguna de la Janda, grâce à quoi j'ai publié, avec MILES BURKITT, les fresques rocheuses néolithiques de ces contrées, et ce fut avec joie que je lançai, dans sa belle fouille de Gibraltar, DOROTHY GARROD, ce qui fut le point de départ de sa brillante carrière orientale. En 1929, je dois à mes amis anglais ce premier voyage au Sud de l'Afrique, qui comblait un rêve cru impossible et fut à l'origine de mon récent et prolongé séjour.

Dans ce long exil au grand Sud, en marge du conflit mondial, j'eus la joie de voir vos autorités permettre à Miss MARY BOYLE, depuis longtemps déjà ma collaboratrice à Paris et dans mes recherches d'art pariétal et mégalithique, de quitter son poste des Bermudes, pour venir partager ma tâche sud-africaine, en mettant sa plume et son dévouement à mon service.

Peu d'étrangers ont reçu de votre pays plus de marques d'amitié et d'estime : Médaille FLINDERS-PETRIE de l'Université de Londres, grande médaille des Antiquaires de Londres... et maintenant, celle, si estimée des milieux anthropologiques, la « HUXLEY Medal » (1941), sans oublier les H. D. Cambridge, Oxford, Edinburgh et Capetown.

Et ceci me remet en mémoire l'adresse qu'au nom de la Société Sud-Africaine pour l'avancement des Sciences, je prononçai voici trois ans pour féliciter le professeur BROOM, Ecossais de Pretoria, de ses magnifiques découvertes d'Anthropoïdes pliocènes. Je lui disais que c'était un signe des temps de me voir, moi, ecclésiastique, chargé de le féliciter de sa belle contribution aux problèmes de l'évolution des Anthropoïdes et de l'Homme, et je remémorais le vieux conflit, qui, à Oxford, en 1863, mit aux prises votre grand HUXLEY et l'imprudent évêque anglais WILBERFORCE.

L'attribution si flatteuse que vous m'avez faite du prix HUXLEY, l'un des fondateurs de la méthode évolutionniste, étayée par lui sur l'anatomie

comparée, est, en effet, un éclatant témoignage de la transformation des esprits depuis un siècle ; il est maintenant admis que de tels problèmes relèvent de la Science, en tant qu'ils tombent sous notre observation et nos sens, et qu'il n'y a pas d'autre méthode pour essayer de comprendre les réalités se déroulant dans la durée, quelles qu'elles soient.

Plus nombreux chaque jour sont, d'autre part, les savants qui pensent que méthode et perspective n'atteignent pas les profondeurs de l'être, et laissent intactes les problèmes métaphysiques sous-jacents. Il est légitime d'y chercher, par les méthodes philosophiques, les principes spirituels qui supportent la réalité tangible, et dont elle émerge, dans lesquels nous baignons de toutes parts.

Foi et Science, pour les esprits bien faits, ont cessé de s'opposer, et correspondent à deux ordres de réalités qui, dans notre esprit, sont atteints par des voies différentes, mais non adverses.

Puisqu'il m'incombe, dans cette cérémonie, de vous adresser la parole sur un sujet de mon choix, je pense vous entretenir des Etapes de la découverte de la très haute antiquité de l'Homme, comme l'un des sujets où les savants de nos deux nations ont conjointement réalisé cette extraordinaire conquête de l'Esprit, élargissant l'horizon de l'Histoire d'une façon dont beaucoup sont encore à peine conscients.

### I. Les premières étapes de la découverte.

Nous ne réalisons plus, aujourd'hui, l'incroyable transformation que les découvertes humaines ont, depuis trois ou quatre siècles, imposée à la représentation du Cosmos. — Depuis le temps, guère lointain, où COPERNIC et GALILÉE montrèrent que la terre n'est qu'un satellite du soleil, jusqu'à la conception d'un espace si immense que toutes les étoiles visibles à l'œil nu ne sont qu'un seul système de galaxie, dont quelques millions d'autres peuplent le firmament agrandi, séparées les unes des autres par des millions d'années de trajectoire de lumière, il s'est réalisé un incroyable changement de perspective sur l'importance de notre planète : simple grain de poussière cosmique où nous nous mouvons, comme d'infimes microbes.

Ce que nous savons de l'histoire et de la structure superficielle de ce petit atome qu'est notre terre, est l'œuvre surtout du dernier siècle et demi ; petit à petit, on en a numéroté ce qui est visible des pages chiffonnées de ses archives, inscrites en couches rocheuses plissées, dont les moins anciennes seules conservent des débris d'organismes fossiles.

A l'échelle de l'Histoire humaine, les chiffres que permet de formuler l'étude de la Radioactivité sont tellement immenses que le paragraphe le plus récent du livre, celui où il est question de l'Humanité, en paraît négligeable.

La formation des assises précambriennes, antérieures aux fossiles connus, aurait demandé environ un milliard d'années, et les temps ultérieurs tous ensemble, environ 480 millions ; dont seulement un demi-million ou un peu plus pour le Quaternaire, où la présence de l'Homme est décelée.

Avant ce prodigieux développement de découvertes, nulles notions



n'existaient sur les changements, lents et successifs, du visage de notre globe, sur les acteurs qui en animaient la scène, sur son décor végétal. Entre l'époque où les seules bactéries préparaient l'écorce, en transformant ses minéraux à nu à la venue d'êtres moins élémentaires, et celle, au sommet du développement des mammifères, où l'Homme manifeste sa présence et son intelligence, que de faits, que d'apparitions et de disparitions de groupes entiers d'êtres vivants, poissons, reptiles souvent gigantesques, mammifères, d'abord si petits que souris, puis dépassant par leur taille les mieux doués d'aujourd'hui. De tout cela, il y a moins d'un siècle qu'on a pris notion précise, comme des millions d'années que ce déroulement suppose.

Et la place, si réduite, de notre espèce, dans les tout derniers épisodes de ce grand drame ? — Notions bien plus récemment acquises encore au milieu de tâtonnements innombrables : quelques minutes de la vie cosmique de la Planète sont toute l'Antiquité à laquelle l'Humanité puisse prétendre. Mais ces minutes, à l'échelle de l'Histoire, représentent des centaines de millénaires de celle-ci.

Lorsque, bien plus tard, l'Homme apprit à fixer, par l'écriture, sa pensée et le souvenir des événements, l'Humanité, comme chacun de nous, avait oublié presque tout des millénaires de son enfance ; son souvenir, aussi simplifié que le nôtre sur nos premiers ans, n'était plus qu'un schéma vague, plus proche d'une cosmogonie philosophique que de l'Histoire réelle.

Comment cette découverte s'est-elle produite, bouleversant si complètement notre perspective en arrière ?

En remontant l'histoire d'occident, on se heurte à des peuples inconnus, sauf pour les appellations fixées par les historiens : Angles, Silures, Cambres, Gaulois, Ligures, Celtes, Ibères, etc. ; on les savait munis d'armes et d'outils de fer. Le vieil HOMÈRE nous parle, aux temps de la guerre de Troie, d'armes d'airain et non de fer. Ce n'est que par une prescience philosophique, que LUCRÈCE songea à un âge où la pierre et le bois avaient fourni aux premiers hommes des armes, au lieu des griffes et des dents.

MERCATI avait, sans doute, lu les écrits d'ENNIUS et de TITE-LIVE : le premier parle, en effet, de silex employés pour tailler des voiles ; le second, rapportant les rites précédant le combat des Horaces, nous montre la victime frappée avec un couteau de silex.

HÉRODOTE parle des couteaux de silex utilisés dans les embaumements égyptiens, et la Bible mentionne ceux usités pour pratiquer la circoncision. Du reste, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, MERCATI avait reconnu que les « pierres à foudre » d'Europe étaient identiques aux haches en pierre polie et aux pointes de flèches taillées en silex et obsidienne des sauvages d'Amérique ; érudit italien, vivant au XVI<sup>e</sup> siècle, il écrivit : « *Metallototeca Vaticana* », qui ne fut publié du manuscrit conservé à la Bibliothèque vaticane, que sous le pontificat de CLÉMENT. XI, par LANCISI et P. ASSOLTUS, en 1717.

Loin de penser que les pierres polies et taillées soient des pierres à foudre, MERCATI entrevoit, dans un lointain passé, une étape caractérisée par l'absence complète de métaux : « un caillou grossier, un morceau de bois, et, plus tard, des os et des silex taillés furent les premiers outils humains ».

«Ceux qui étudient l'histoire, dit-il, pensent que ces objets ont été, par un choc, détachés de silex très durs pour servir dans les folies de la guerre : les plus anciens hommes ont eu pour couteaux des lames de silex ; ils fabriquaient tout avec des pierres aiguisées.»

En 1723 DE JUSSIEU (AC. sc.) lit un mémoire «De l'origine et de l'usage des pierres à foudre»; ayant eu communication des armes actuelles contemporaines du Canada et des îles Caraïbes, il établit leur identité avec les haches et les flèches de pierre de nos pays, attribuées à la foudre.

Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, les découvertes danoises permirent de reconnaître que l'âge du fer, dans ce pays, avait été précédé par un âge du bronze, et qu'un âge de la pierre avait précédé le dernier.

## II. Les méthodes géologiques et paléontologiques.

Mais toutes ces civilisations, dès alors plus ou moins reconnues, correspondaient à des temps géologiques très récents, presque à notre époque, et nous montraient des hommes, pâtres et agriculteurs, vivant dans un milieu faunique et végétal semblable au nôtre.

L'Homme avait-il connu la faune disparue des grands pachydermes et carnassiers, que l'on commençait, depuis CUVIER, à ne plus prendre pour des géants ?

SCHMERLING (1833), dans les grottes d'Engihoul (Belgique), BUCKLAND, PENGELLY et MAC ENNERY dans celles d'Angleterre, DE SAUSSURE, TOURNAL (1829), JOUANNET en Périgord (1815), DUMAS et CHRISTOL, dans celles du Languedoc, et bien d'autres, pensèrent y trouver, associés, des ossements humains et des restes d'animaux éteints ou émigrés. Leurs observations étaient mêlées de vrai et de faux ; leurs adversaires, dont CUVIER, leur opposaient l'idée de remaniements ayant réuni des reliques de divers âges, et ils avaient souvent raison.

Il était réservé à un homme de lettres, point naturaliste, mais entouré, à la Société polymatique d'Abbeville, de bons naturalistes, BOUCHER DE PERTHES DE CRÈVECŒUR, de faire admettre par la science humaine qualifiée l'association, dans les graviers quaternaires de la Somme, des œuvres de l'Homme «antédiluvien», simples pierres taillées, avec les éléphants, les rhinocéros et les hippopotames dont on y découvrait les restes.

Il avait eu des précurseurs en Angleterre : CONYERS, en 1700, JOHN FRERE, en 1797. — Le premier, dans d'anciens graviers de la Tamise, reconnut l'association d'une hache en silex taillé avec les ossements d'un éléphant. C'était trop tôt pour comprendre un tel fait ; CONYERS crut qu'un ancien Breton, armé d'une hache de pierre, s'était mesuré avec un éléphant de l'armée de CÉSAR, mais, très judicieusement, il remarqua que, depuis l'événement, le cours de la Tamise s'était profondément modifié. Sa note, publiée dans les Antiquaires de Londres, n'eut aucun retentissement.

Près d'un siècle après (1797), JOHN FRERE trouva à Hoxne, Suffolk, non loin d'Ipswich, des tas de cailloux, rejetés sur le bord d'une route, venant

d'une extraction de terre à brique voisine, où l'on trouvait également des ossements de grands pachydermes et des coquilles d'eau douce qu'il prit pour marines. Parmi ces silex, il reconnut plusieurs haches pointues taillées par percussion, et comprit toute la portée de sa découverte : la contemporanéité de l'Homme et des animaux éteints. Sa note, publiée aussi aux Antiquaires de Londres, ne réussit pas à forcer l'attention du monde savant contemporain.

DONC BOUCHER DE PERTHES, littérateur distingué, mécène aidant les travaux archéologiques de ses compatriotes, fut un jour mis en présence, à Abbeville, de restes néolithiques, que la drague rejetait le long du canal de la Somme, ossements cassés, silex taillés, haches polies, dont une emmanchée dans un bois de cerf ; son ami PICARD décrivit ces antiquités « celtiques », comme on disait alors, et intéressa BOUCHER DE PERTHES à ce genre de recherches. Il ne s'agissait, là encore, que de vestiges de cet âge de la pierre récent, de l'âge des tourbières, semblable à ceux que les Danois avaient décrits.

Le déluge biblique hantait alors l'imagination, on lui attribuait, votre BUCKLAND entre autres, toute espèce de dépôts, ceux des grottes, et ces bancs de graviers laissés au cours des âges, à divers niveaux des vallées, au temps de leur creusement bien des fois millénaires ; c'était lui qui était responsable de la mort des éléphants, rhinocéros, hippopotames, dont on trouvait souvent les restes dans les extractions de Menchecourt, de Moulin-Quignon, aux portes mêmes d'Abbeville.

L'Homme, d'après la Bible, ayant vécu avant le grand cataclysme, on devait retrouver ses restes et ceux de son industrie, dans les couches accumulées par lui, pêle-mêle avec les ossements de ces grandes bêtes.

BOUCHER DE PERTHES, curieux de ce problème, voulut vérifier le fait, et se mit à récolter ce que les ouvriers découvraient dans ces carrières. C'est de cette idée erronée que naquit la Paléontologie humaine, la Pré-histoire ancienne. BOUCHER DE PERTHES y donna, à partir de 1837, toute son énergie et son talent ; certes, il fut souvent la dupe des ouvriers introduisant, dans les carrières de gravier, des silex néolithiques ramassés sur les plateaux, et d'autres fabriqués par eux-mêmes, voire une mâchoire humaine empruntée à quelque ossuaire, et que l'on fit découvrir en place à BOUCHER DE PERTHES. Mais les vraies haches taillées ne manquaient pas au sein de ces dépôts et, pêle-mêle avec les objets fabriqués, elles servirent de fondement aux déductions du savant abbevillois. Sa propre imagination était un autre écueil : des pierres taillées ne lui suffisaient pas, il lui fallait des objets de culte et d'art, qu'il crut avoir trouvés dans des rognons contournés de silex naturel, nullement travaillés, abondants dans ces graviers. Mais les faits réels étaient là : des pierres taillées se rencontraient dans les mêmes couches que les os d'animaux éteints, et la ténacité de leur inventeur vint, à la longue, à bout de l'opposition de ses adversaires.

En 1854, son premier triomphe fut l'adhésion d'un de ces derniers, le Dr RIGOLLOT, d'Amiens. Pour confondre BOUCHER DE PERTHES, il se rendit à St-Acheul, faubourg d'Amiens, où il y avait beaucoup d'extractions de graviers. Il y trouva son chemin de Damas. Là aussi, des haches taillées



se trouvaient incorporées aux graviers « diluviens » de l'ancienne Somme. Ce fut le commencement du triomphe de BOUCHER DE PERTHES.

Il ne tarda pas à devenir complet. En 1859, un groupe de savants anglais, PRESTWICH, géologue réputé, FALCONER, FLOWER, paléontologistes distingués, JOHN EVANS, jeune et brillant archéologue, vinrent, à Abbeville et St-Acheul, contrôler ce qu'il y avait de vrai dans les affirmations du savant picard. Ils firent eux-mêmes des fouilles et proclamèrent que les dépôts de graviers et galets stratifiés laissés par l'ancienne Somme contenaient en effet, étroitement associés, des pierres certainement taillées en forme de haches et des ossements d'animaux éteints. De retour à Londres, ils exhumèrent des bibliothèques et d'un oubli injustifié, les vieux mémoires de CONYERS (1700) et de JOHN FRERE (1797), et, visitant les extractions de graviers de la Tamise, y découvrirent à leur tour des faits parallèles à ceux de la Somme. Dès 1859, LYELL, le grand géologue anglais, publie son ouvrage, qui fait époque, sur l'« Antiquité de l'Homme prouvée par la géologie ».

La voix des grands savants anglais trouva grande résonance sous la coupole de l'Institut, à Paris ; un jeune et très brillant paléontologiste français, ALBERT GAUDRY, vint à son tour, la même année de 1859, contrôler par des fouilles personnelles les découvertes de St-Acheul, à Amiens ; il se rendit à l'évidence.

La découverte de l'Homme Fossile, contemporain des grands mammifères éteints, faisait désormais partie des conquêtes de l'esprit humain.

Dans le sud de la France, vers le même temps (1853), en amont de Toulouse, NOULET avait commencé de recueillir, sur les terrasses de l'Ariège et de la Garonne, des galets de quartzite éclatés semblables aux haches de St-Acheul, associés, à Venerque, à des restes de mammoth et de rhinocéros ; il en avait compris toute la portée.

Dans le Gers, tout voisin, vivait alors, modeste juge de paix, un paléontologiste connu par ses fouilles dans les gisements de mammifères miocènes de Sansan, EDOUARD LARTET. En 1852, il fut appelé à Aurignac (Haute-Garonne), à peu de distance du Gers, à la suite d'une découverte fortuite : une petite grotte, fermée par une dalle qu'on avait basculée, avait été découverte, bourrée de squelettes humains, dont les restes furent pieusement inhumés au cimetière. Mais, sous cet ossuaire néolithique, des foyers s'élevaient, bourrés d'os et d'ivoire travaillés, de silex taillés, d'ossements de rennes, de grands ours, d'hyènes, de rhinocéros, etc. LARTET explora cette couche, mais crut à des vestiges de repas funéraires, célébrés à l'époque des ensevelissements ; ce ne fut que plus tard qu'on reconnut qu'ils étaient beaucoup plus anciens que ces derniers, sans rapport avec eux.

LARTET s'en fut bientôt explorer d'autres grottes pyrénéennes : celle de Massat ne tarda pas à lui fournir, dans des foyers riches en os de rennes et silex taillés, des harpons barbelés, des aiguilles en os et un andouiller de bois de cerf portant, gravé à la pointe, une belle tête d'ours. Peu d'années plus tard, il recevait une caisse de débris d'os et de silex d'un collecteur de fossiles de Périgueux, venant de la grotte des Eyzies (Dordogne), et ce marchand lui disait que tout le Périgord était plein de pareils vestiges.

EDOUARD LARTET en écrivit à un de ses amis anglais, HENRY CHRISTY, qui finança, sans hésiter, une expédition de fouille dans la vallée, aujourd'hui célèbre, de la Vézère. C'était en 1863. Non seulement cette campagne amena la découverte d'innombrables objets, mais elle permit à E. LARTET d'ébaucher la première classification des temps préhistoriques anciens : il y distinguait :

1<sup>o</sup> L'époque de l'hippopotame, où l'Homme vivait en plein air, et taillait les haches de St-Acheul ; les gisements s'en rencontrent dans les anciens dépôts de rivière.

2<sup>o</sup> L'époque du grand ours et du mammoth, dont le gisement du Moustier lui semblait à juste titre représentatif, mais où le renne apparaissait. Vers sa fin, venait le niveau d'Aurignac, représenté sur la Vézère par l'abri de Gorge d'Enfer ; aux silex, plus légèrement taillés, l'ivoire, l'os et le bois de cervidé polis et aiguisés se joignaient.

3<sup>o</sup> Ensuite venait l'âge du renne, animal déjà fréquent dès le milieu de la période antérieure, mais prédominant maintenant, d'abord avec beaucoup de chevaux et de bovidés, puis cédant progressivement la place au cerf commun. Deux faciès industriels, sur la succession desquels LARTET ne se prononçait pas, y étaient indiqués : l'un, celui de Laugerie Haute, caractérisé par des pointes de javelots, en silex, très délicatement travaillées en forme de feuilles, ou bien à soie et à cran unilatéral ; l'autre, de la Madeleine, Laugerie Basse et les Eyzies, où le travail de la pierre était plus simple, mais où l'industrie de l'os prenait une grande extension : bâtons perforés, pointes de javelots et de harpons barbelés, spatules, aiguilles, poinçons ; l'on y rencontrait une foule d'œuvres d'art, sculptures, gravures d'animaux très artistiquement rendus, et décorations géométriques.

Tel fut le premier brouillon d'une classification préhistorique ancienne, qui a servi de base à toutes celles réalisées depuis ; elle prédomina jusque vers 1880. Son point faible était, qu'à base paléontologique, elle ne pouvait s'appliquer telle à des régions plus méridionales.

C'est l'époque où GABRIEL DE MORTILLET, préhistorien dès sa jeunesse (1867) et alors dans la force de l'âge, devenait conservateur adjoint au Musée des antiquités nationales de St-Germain-en-Laye.

L'idée lui vint, en publiant son « Préhistorique antiquité de l'Homme » (1883) de substituer aux appellations paléontologiques des dénominations archéologiques, fondées sur la succession des types industriels. Elle est du reste, à ses débuts, simplement calquée sur celle de LARTET, mais les appellations y dérivent de noms de localités caractéristiques.

1<sup>o</sup> L'âge de l'hippopotame et des haches de St-Acheul devint le Chel-léen, gisement proche de Paris, très riche en ossements d'éléphant antique de rhinocéros de MERCK et d'hippopotame, ayant fourni des centaines de ces haches en amande du type de St-Acheul ; il leur donna le nom de coups-de-poings, et tous les gisements en contenant y étaient rapportés.

2<sup>o</sup> Une grande partie de l'âge du grand ours et du mammoth devenait le Moustérien, caractérisé par une industrie taillée entièrement sur éclats retouchés en forme de pointes et de racloirs. Pas d'os travaillé. Race de Néanderthal. Ces deux divisions formaient le Paléolithique ancien.

3<sup>o</sup> Le niveau d'Aurignac est incorporé, avec les faciès de Laugerie Haute et de la Madeleine, en un Paléolithique supérieur où l'Humanité actuelle se développe. DE MORTILLET divise d'abord en trois ce Paléolithique supérieur :

1<sup>o</sup> Niveau d'Aurignac, qu'il supprime bientôt en l'insérant à tort à la base du Magdalénien.

2<sup>o</sup> Le niveau de Laugerie Haute est transformé en Solutréen, du gisement de Solutré (Saône et Loire), récemment découvert par H. DE FERRY. Il était toujours caractérisé par les belles pointes en feuille de laurier et à cran ; mais, contrairement aux faits, DE MORTILLET affirma qu'il ne contenait pas d'os travaillés.

3<sup>o</sup> Le niveau de la Madeleine, ou Magdalénien, caractérisé, outre la simplification de la retouche de ses silex, par l'abondance des os travaillés déjà mentionnés, et par le développement de l'art de graver et sculpter de petits objets. Quelques modifications furent apportées, durant les vingt ans qui suivirent, à cette classification, dont le succès fut universel.

Elle se recommandait par sa clarté, sa simplicité, sa logique, trop excessive pour être l'image du réel, toujours plus complexe que l'image que l'on s'en forme.

D'abord, comme dans les limons et loess superposés, dans la Somme et ailleurs, aux graviers des terrasses fluviales donnant du « Chelléen » à haches bifaces, on en trouvait encore, mais souvent plus fines et associées à de nombreux éclats retouchés, assez analogues à ceux taxés de Moustériens, d'ACY et d'AULT DU MESNIL introduisirent, entre Chelléen et Moustérien, une industrie mixte, l'Acheuléen (vers 1895).

Ensuite, il advint qu'entre l'époque magdalénienne et celle dite robenhausienne par DE MORTILLET, de la civilisation agricole et pastorale des constructeurs de dolmens, de palafittes et de camps fortifiés, il se trouvait une période où l'on supposa d'abord que la France et une partie de l'Europe avaient été désertées, l'Hiatus. Il fut bientôt comblé par divers groupes industriels constituant le Mésolithique, où les Hommes vivaient de chasse et de pêche, comme leurs prédécesseurs, mais au milieu d'une faune et d'une flore semblables à celles d'aujourd'hui. Dès 1887, EDOUARD PIETTE, grand explorateur des grottes pyrénéennes, y rencontra, à Mas-d'Azil, succédant au Magdalénien, une épaisse couche à faune du cerf et du sanglier, à harpons plats en bois de cerf et galets peints à l'ocre rouge : l'Azilien.

Un autre faciès, à petits silex géométriques, d'un peuple surtout pêcheur et mangeur de coquillages, avait été déjà signalé en Portugal dès 1865 par PEREIRA DA COSTA, dans les « Concheiros » du fond de l'ancien estuaire du Tage, alors que l'eau salée remontait jusqu'à Muge et Carregado ; les fouilles de CARLOS RIBEIRO, le BOUCHER DE PERTHES portugais, avant 1880, et celles de PAULO DE OLIVEIRA en 1887, les avaient fait connaître ; mais ce ne fut qu'en 1896 que fut créé par ADRIEN DE MORTILLET, à l'occasion de la découverte de silex semblables à Fère-en-Tardenois, le nom d'industrie Tardenoisienne.



### III. Les évidences géologiques de l'antiquité de l'Homme.

Nous venons de suivre, jusqu'à environ 1895, l'évolution de la pré-histoire, sur la base d'une classification d'abord paléontologique, puis archéologique. Nous verrons maintenant à quelle perspective géologique les faits nous amènent.

Où faut-il s'arrêter en arrière ? L'Homme aurait certainement pu vivre avec les mammifères antérieurs au Quaternaire ; dès le milieu du Tertiaire, à côté des mastodontes et dinotheriums, puis, à la fin du Tertiaire, avec les premiers éléphants méridionaux. A défaut de ses ossements — si rares au Quaternaire, où des instruments indubitables témoignent de sa présence — on a cru maintes fois découvrir dans le Tertiaire des pierres taillées ou éclatées par lui, les Eolithes, simples cailloux naturels « améliorés » pour la préhension, et plus ou moins retouchés et ébréchés. L'abbé BOURGEOIS, à Thenay (Loir-et-Cher), dans l'Oligocène, en 1867 ; DESNOYERS (1863), à St-Prest, dans le Pliocène ; RAMES, au Puy-Courny (Cantal) (Miocène) ; RUTOT, dans divers points de Belgique, dont le gisement oligocène de Boncelles ; PRESTWICH, puis HARRISSON, sur les plateaux du Kent ; REID MOIR, dans le Bone-Bed de la base du Red Crag, et à son sommet, à Ipswich (Pliocène) (vers 1910), crurent avoir trouvé la preuve de l'existence de l'Homme tertiaire. D'autres (LAUSSE DAT) s'appuyèrent sur des os miocènes cassés et incisés : de Billy (Allier), os de rhinocéros à impressions de cailloux produites dans le sol ; de Pouancé (M. e L.), côtes d'Halithérium mordues par le carchorodon, grand squal miocène ; DESNOYERS (1869), de St-Prest (Eure-et-Loir) : os rongés par un castor (Trogonthérium), ou striés dans un sol en mouvement par des silex comprimés. Je n'insisterai pas aujourd'hui sur toutes ces prétendues découvertes, qu'une connaissance plus approfondie des causes naturelles permet en gros de rejeter. Laissons cependant ouverte la question de savoir si l'Homme a vécu à la fin des temps tertiaires.

Contentons-nous, pour le moment, d'envisager la position des faits humains certainement établis dans la série des faits géologiques quaternaires : phénomènes glaciaires, creusement des vallées, variations des niveaux de rivages.

#### 1. Les glaciers et l'Homme Fossile.

A diverses reprises, durant les temps géologiques, et cela non seulement au Quaternaire, mais dès les époques géologiques primaires, à divers moments du Secondaire et du Tertiaire, la terre a vu, dans des contrées actuellement libres de glaciers, des champs de glace se développer et s'étendre à de vastes régions.

Normalement, cela a exigé d'abord :

1<sup>o</sup> Une période de grandes précipitations atmosphériques ayant accumulé, sur les régions montagneuses et les zones péri-polaires, de grandes masses de neige se transformant en névé, puis en glace, s'écoulant dans les ravins, et s'épandant dans les plaines avoisinantes au loin, tant que la poussée a tergo des nouvelles chutes de neige alimenta le flux glacé. Ces

précipitations considérables supposent une augmentation de l'évaporation de l'eau des océans, donc, non pas un amoindrissement, mais une augmentation de la chaleur solaire. C'est le premier cycle d'accumulation et d'extension des glaces, coïncidant avec de très fortes pluies tropicales.

2<sup>o</sup> Ensuite, l'insolation diminuant, après une période de nébulosité abaissant le maximum thermique moyen de la terre, en même temps que le niveau marin baissait, par suite de l'évaporation de masses d'eau ne revenant pas rapidement à l'océan, puisque congelées, vient une période de froid sec, qui amène le retrait, par fusion lente et consommation, des champs glaciaires; les pays tropicaux commencent à souffrir de la sécheresse et à devenir subdésertiques; les régions plus au Nord sont alors soumises à un régime froid et sec; le vent y accumule, aux dépens des surfaces de limons nus abandonnés par la glace et des plages sableuses laissées libres par les océans, des couches éoliennes considérables : Loess et dunes.

3<sup>o</sup> Puis les conditions s'améliorent, le niveau marin remonte, la pluie recommence à tomber dans les zones tempérées, elle y altère les sédiments antérieurs; c'est l'interglaciaire, humide dans les zones tempérées, sec dans les zones tropicales.

4<sup>o</sup> Les cours d'eau, qui venaient de surcreuser leur lit quand le niveau marin avait baissé, sont obligés de le remblayer, quand il remonte.

Tel est un cycle glaciaire complet.

Un glacier de montagne produit sur et dans son lit une série de phénomènes d'érosion et de transport : usure des parois des gorges, striage et polissage de ces parois, moutonnement des lignes de faite, surcreusement du lit dans son fond; transport au loin des blocs tombés sur son dos des flancs rocheux et qui, pénétrant dans sa masse, lui servent d'instruments pour façonner son lit, se striant et se polissant eux-mêmes.

Au point où le glacier s'arrête, il laisse tout le matériel transporté, qui y forme un amas semicirculaire, transversal à la vallée : la moraine frontale. Reculant davantage, il abandonne des moraines de retrait sur son fond et sur les parois de la vallée, et d'autres amas de blocs étrangers aux environs : moraines de fond et latérales.

Si le glacier atteint la mer, comme cela se passe actuellement dans les régions subpolaires, il y forme un front de glace, la banquise, qui s'effondre en mer et donne ces énormes blocs flottants, les icebergs; livrés aux courants marins, ils iront semer au loin les matériaux contenus par la glace.

En étudiant les traces géographiques et la distribution des matériaux erratiques, on peut donc établir assez aisément, pour un glacier pas trop ancien, la surface qu'il a couverte et sculptée, le niveau qu'il a atteint, les points où son front s'est arrêté avant de reprendre son recul et les stades de celui-ci.

Mais, on constate qu'en avant du glacier le torrent qui s'en échappait a épandu au loin, en terrasses fluvio-glaciaires, le matériel de la moraine, étranger à la plaine : ce sont les terrasses glaciaires.

Lorsque l'on étudie les couches, soit laissées par les glaciers eux-mêmes,

soit par les torrents s'en écoulant, on est obligé de constater que ces phénomènes glaciaires se sont reproduits un certain nombre de fois.

Des couches à faune et flore tempérées, tourbes, graviers, sables et argiles déposés dans des lacs, s'y intercalent à maintes reprises, témoignant de l'interruption des conditions glaciales par d'autres plus favorables à la vie.

Dans les hautes vallées à arrière-plan glaciaire, le creusement se continue encore aujourd'hui, la courbe de niveau n'y étant pas atteinte comme dans les vallées de basses plaines ; on y observe des terrasses fluvio-glaciaires étagées à diverses hauteurs, qui se raccordent, du moins les trois plus basses, à des moraines frontales ; cela permet de penser que les plus hautes devaient anciennement se raccorder aussi à des moraines semblables, aujourd'hui détruites par l'érosion et le développement des glaciers subséquents.

Dans les pays de faible relief, comme l'Angleterre, l'Allemagne du Nord et les plaines russo-polonaises, les glaciers se sont étalés sur d'immenses surfaces, atteignant, depuis la Scandinavie, la Saxe, la Pologne et presque la Crimée. A l'ouest, l'Angleterre en a été recouverte aux trois quarts, la Hollande et l'Irlande totalement.

Alors, à des moments d'extension majeure, la Suisse fut entièrement recouverte, et le glacier du Rhône atteignit Lyon et la Saône. Des glaciers moins étendus existaient dans le Plateau central, les Pyrénées, le Guadarrama, Sierra Nevada et même Serra de Estrella, ceux-ci bien modestes.

Quelle est la place de l'Homme dans ce cadre de succession des glaciers et des phases interglaciaires ?

Très tôt, on put établir que l'Homme de l'âge du renne s'était, du moins dans sa période avancée, le Magdalénien, installé à l'intérieur des moraines récentes, sur les bords du Léman, du lac de Constance, dans les gorges des Pyrénées ; en Angleterre, aussi au Nord que Settle (Yorkshire) (Victoria cave), et même au Nord de l'Ecosse (Inchnadampf) ; des « para-magdaléniens » allaient chasser, en été, le renne sur les bords mêmes du glacier, aux environs de Hambourg et Kiel.

Mais, en revanche, les deux premiers tiers de l'âge du renne demeurent à l'extérieur des zones couvertes par ce dernier glacier : ni Solutréen, ni Aurignacien ne s'y rencontrent.

Des industries plus anciennes, le Moustérien ou plutôt pré-Moustérien, a été découvert dans des grottes à grand ours, très élevées, des Alpes de la Suisse orientale : au Wildkirchli, au Wildenmannlisloch, au Drachenloch, à 1477 m, 1628 m et 2445 m d'altitude, c'est-à-dire au-dessus de la surface des glaciers. D'autres gisements suisses (Cotencher) sont sous-jacents à des moraines du maximum de la dernière glaciation, dont la moraine a bouché la caverne. Bouichéta, dans les Pyrénées ariégeoises, est à peine à l'intérieur de la moraine externe de la dernière glaciation.

Le vieux Moustérien de l'âge du grand ours est donc en partie antérieur, en partie contemporain, par rapport à la dernière extension glaciaire, et a duré jusqu'au début de son déclin. C'est aussi avec des éléphants antiques et rhinocéros de MERCK, qu'on le trouve à Taubach-Ehringsdorf (Weimar), superposé aux moraines de l'avant-dernière glaciation et sous-jacent aux traces de la dernière.



M. MARCELLIN BOULE, dès 1889, avait signalé sa trouvaille, près d'Aurillac (Cantal), d'une hache amygdaloïde cordiforme, qu'il crut « chel-léenne », mais qui n'était que moustérienne, dans un niveau superposé à une moraine de l'avant-dernière glaciation et sous-jacent à celle de la dernière. Le premier, il émit alors, en colligeant ensemble les faits épars, presque purement analytiques, observés surtout par les savants anglais, que l'Homme était pour le moins contemporain du dernier interglaciaire, sinon de l'avant-dernier, et il admit trois grandes glaciations. Il se fondait, entre autres contacts directs, toujours rares, de stations humaines fossiles et de dépôts glaciaires, sur le gisement de Hoxne, près Ipswich, découvert par JOHN FRERE, en 1797 (et exploité encore aujourd'hui), où un niveau tempéré à éléphant antique et pierres taillées recouvrait la moraine de fond d'un glacier et était recouvert par les vestiges d'un autre, qui n'était pas le dernier.

La difficulté était que les stations humaines à pierre taillées très anciennes sont généralement en dehors de ces régions directement couvertes par les anciens glaciers, et cela particulièrement pour l'Angleterre et l'Allemagne, presque entièrement submergées par eux, comme pour les régions sub-alpines et sous-pyrénéennes, où ils se sont épandus.

GEIKIE, le grand glaciériste anglais, en 1894, admit que l'Homme était apparu pour la première fois avec l'éléphant antique, dans la deuxième période interglaciaire, et considérait qu'il y avait eu quatre glaciations générales, et une cinquième plus petite dans le Nord.

Au premier interglaciaire, l'éléphant méridional était encore associé à l'éléphant antique ; mais GEIKIE ne connaissait pas les preuves que nous avons aujourd'hui de sa coexistence avec l'Homme.

Dans le nord de l'Allemagne, où les glaciers sont venus de Scandinavie et de l'Est, un sondage à Rudendorf, près Berlin, a trouvé le sol naturel à 178 *m*. Trois moraines ont été traversées, séparées par des couches fluviatiles ou marécageuses interglaciaires : — La moraine de fond, dite de l'Elster (136 à 178 *m* de profondeur) ; — la moraine moyenne, dite de la Saale, qui se trouve entre 27 et 39 *m*, et la moraine récente, de 5 à 22 *m*, dite de la Vistule.

L'éléphant antique, puis le mammoth ont été trouvés entre les deux dernières, ainsi que des pierres taillées acheuléennes. J'ai été informé, par voie privée de personne compétente, que des éclats de taille plus anciens, considérés comme Clactoniens, avaient été découverts plus bas, dans un niveau Günz-Mindel.

En 1901-1909, deux grands glaciéristes allemands, PENCK et BRÜCKNER, après une étude approfondie des dépôts glaciaires alpins, des nappes fluvioglaciaires s'épandant alentour, et des formations interglaciaires s'y intercalant, publièrent un système chronologique fondé sur quatre grandes glaciations quaternaires : Günz, Mindel, Riss et Würm, et fixaient comme GEIKIE au Mindel-Riss, et non plus au Riss-Würm, l'apparition de l'Homme. Tous les travaux ultérieurs dérivent de ce remarquable essai.

Mais, tant en Angleterre que dans les Pyrénées et en Allemagne, les

preuves existent désormais que les plus vieilles pierres taillées remontent encore plus haut, et sont antérieures à la seconde glaciation, le Mindel.

En Haute-Garonne, par exemple, j'ai montré que les pierres taillées, non seulement se trouvent sur et dans les nappes fluvio-glaciaires de 15 m (Würm) et de 30 m (Riss), mais dans celles de 60 m et 70 m (Mindel). Elles ne se trouvent plus dans celles de 90 m (Günz).

Pour les régions méridionales, que leur latitude mettait à l'abri (sauf des sommets très élevés) de toute glaciation et de toute influence glaciaire directe et qui comprennent, outre l'Afrique entière, tout le Sud de l'Europe, de l'Asie et l'Insulinde, on a observé que ces vastes régions ont connu des périodes pluviales d'extrême humidité, correspondant aux périodes glaciaires du Nord et qui, grosso modo, leur sont synchroniques. Elles y alternent avec des phases subdésertiques d'extrême sécheresse, correspondant, comme aujourd'hui, à des stades interglaciaires.

En Afrique orientale, E. J. WAYLAND et L. S. LEAKEY en ont fait une étude approfondie et ont abouti à la division suivante :

1. Pluvial très ancien. Industrie à galets taillés très frustes dite « Kafuen ». 1<sup>re</sup> période sèche : désertique.
2. 2<sup>e</sup> Pluvial : Kamasien. De l'Abbevillien à l'Acheuléen, avec aussi du Clactonien et Levalloisien. 2<sup>e</sup> période sèche : grands mouvements sismiques.
3. 3<sup>e</sup> Pluvial : Gamblien. Levalloisien et Aurignacien. 3<sup>e</sup> période sèche : désertique.
4. 4<sup>e</sup> Pluvial : Makalien. Industries de style paléolithique supérieur et leur transition à partir du Levalloisien. 4<sup>e</sup> période sèche.
5. 5<sup>e</sup> Pluvial : Nakurien. Industries néolithiques, dont le Toumbien. 5<sup>e</sup> période sèche : actuelle.

Grâce à ces observations, il est devenu possible, dans une large mesure, de paralléliser les découvertes méridionales et celles des régions septentrionales.

Au moins quatre périodes humides et pluviales alternent au Sud avec autant de périodes sèches et subdésertiques, et des industries, comparables à nos industries européennes, se sont développées durant ces longues durées couvrant tout le Quaternaire.

## 2. Les terrasses fluviales.

Les régions les plus riches en vieilles industries n'ont jamais été recouvertes de glace. Le Nord de la France, le Sud de l'Angleterre en étaient indemnes. Comment en raccorder les données avec les régions glaciaires ? et aussi, nous le verrons bientôt, avec les variations concomitantes des niveaux marins ?

L'étude des dépôts étagés sur les flancs des vallées et des variations de leur contenu archéologique et faunique est à la base de la solution de tels problèmes.

Au cours des âges géologiques contemporains de l'Homme Fossile, les cours d'eau ont successivement approfondi leur lit, pour le remblayer et le vidanger d'autre fois. D'autre part, à maintes reprises, sont descendus des versants, jusque dans la rivière et sur les gradins témoins de son creusement antérieur, des amas de graviers désordonnés, soliflués en période de dégel printanier ou d'extrême humidité. Le vent et le ruissellement y ont aussi accumulé des limons, des loess et des dunes.

L'étagement de dépôts fluviatiles à divers niveaux, en gros, de plus en plus bas, mais se recouvrant souvent, est un point qui, dès avant 1870, avait fixé l'attention des géologues. BELGRAND, pour la Seine, a, dès ce moment, distingué des niveaux supérieurs vers 50 *m*, d'autres moyens vers 30 *m*, d'autres inférieurs plus bas que 10 *m*, et enfin le lit enfoui sous le thalweg actuel.

Dans la Somme, COMMONT, continuant d'AULT DU MESNIL a, de 1905 à 1914, fait une œuvre magistrale et constaté, au-dessus du lit enfoui de la Somme (moins 12 *m* à Amiens, moins 17 *m* à Abbeville, moins 35 *m* sous la mer à l'embouchure), une « terrasse » supérieure vers 45 *m*, une autre vers 30 *m* et une autre vers 22 *m* (soit 10 *m* ou moins au-dessus de la Somme actuelle) et que je suis d'avis de dédoubler.

Reprenant la suite de ses travaux, j'ai pu établir que, onze fois, des dépôts soliflués, supposant généralement des conditions périglaciales, du reste d'importance très variable, ont dévalé sur les pentes ; elles représentent autant de culminations glaciales humides, dont les quatre dernières appartiennent à la dernière glaciation. Je coïncidais ainsi, sans l'avoir cherché, avec le chiffre atteint par SOERGEL dans ses recherches sur les glaciations du Nord de l'Allemagne. Il est donc possible, pour l'étude des gravats soliflués et de leurs interstratifications avec les autres dépôts fluviatiles et subaériens, spécialement avec les loess formés en période de froid sec, d'aboutir à des corrélations avec les glaciations.

Il en résulte que l'Homme apparaît pour la première fois (et le fait existe aussi sur la Tamise et le Rhin) avec une faune où existe encore l'éléphant méridional et le rhinocéros étrusque ; c'est là le premier interglaciaire. Les deux suivants n'ont plus que l'éléphant antique et le rhinocéros de MERCK.

En aval, aussi loin que Longpré et Bourdon, les dépôts fluviaux se chargent de formations d'estuaire, dues à des remontées du plan marin aux interglaciaires, obligeant la rivière à combler.

Au contraire, le plan marin baissait durant les phases glaciaires, jusqu'à plus de 100 *m* au-dessous du niveau actuel ; aussi la sonde décèle, à des profondeurs inattendues (depuis 90 *m*, en remontant à 60, 30, etc.), une topographie subaérienne avec des réseaux hydrographiques reconnaissables et des cordons de galets analogues à ceux de nos rivages.

### 3. Ancien niveaux marins.

Des hauts niveaux marins, le professeur DEPÉRET a tenté une vue systématique : il a reconnu, s'étagant assez régulièrement sur les côtes de la Méditerranée, et sans doute ailleurs, quatre niveaux appelés Sicilien,



Milazzien, Tyrrhénien et Monastirien, celui-ci débaptisé en Tyrrhénien II, puis en Grimaldien. Entre chacun de ces niveaux, dont l'Homme a pour le moins connu les trois derniers et même le premier, se placent des abaissements du plan marin à des profondeurs de 100 m et plus.

On attribue assez généralement cette baisse périodique du plan marin à la masse d'eau congelée sur les continents et autour du Pôle pendant les périodes glaciaires et qui était empruntée aux océans.

Nombreux sont, autour de la Méditerranée, les points où l'industrie Moustérienne s'associe à une faune d'abord chaude, puis froide, superposée à une plage marine d'environ 10 m qui présente des coquilles chaudes, dont le *Strombus bubonius* du Sénégal.

Il va de soi que, pour les hippopotames, éléphants antiques et rhinocéros de MERCK aient pu vivre en un site comme Grimaldi, près Menton, il a fallu que la plateforme continentale, immergée actuellement sous plus de 100 m d'eau, soit libre. C'est le niveau à topographie subaérienne que l'on retrouve immergé à Gibraltar, à Romanelli (Tarente) et en Adriatique.

Près de Pise, le baron A. C. BLANC a, ces dernières années, étudié les sondages profonds de la basse plaine côtière de la Versilia, y trouvant 91 m de dépôts sableux, argileux et tourbeux, tous terrestres, à flore alpine, excepté un niveau marin vers moins 19-28 m, à coquilles actuelles, témoignant d'un régime plus tempéré, de courte durée, et une plage de moins 61 m, à *Vitis* (pépins de raisins).

Au-dessus de cette plage de moins 28 m viennent des sables dunaires anciens, contenant toute la fin de Paléolithique, à partir du Moustérien supérieur.

Le Moustérien a donc vu la descente de la mer à moins 100 m et sa remontée à moins 28 m. A Peniche (Portugal), la grotte de Furninha, creusée par les vagues de la mer grimaldienne, nous donne des renseignements analogues : Moustérien supérieur sitôt après la dernière descente marine. Mais à Monaco, la grotte de l'Observatoire, à environ 90 m au-dessus de la Méditerranée, nous montre un habitat humain bien antérieur ; du temps où la mer à *Strombus* battait encore les roches de Grimaldi, l'Homme était bien obligé de chercher abri à des niveaux supérieurs ; il l'a fait à plusieurs reprises : à l'Abbevillien, au Clactonien, à l'Acheuléen. Ensuite il abandonna la grotte pour descendre vers les grottes basses libérées des eaux, et ce n'est qu'après le retour de la mer que, pour varier ses menus, il est retourné chasser le bouquetin, vers cette ancienne cavité, laissée durant des millénaires aux ours, aux hyènes, aux loups et aux panthères.

Dans la Manche et la mer du Nord, des gisements paléolithiques anciens sont sous la haute mer au Havre, à Clacton-on-sea, et les dragages du « Pourquoi-pas » ont découvert des plages de galets à moins 90 m, moins 60 m, moins 30 m, etc. sous la Manche.

Les plus beaux faits relatifs aux rapports des niveaux successifs de la mer et des anciennes industries sont, sans doute, ceux observés il y a 5 ans autour de Casablanca par MM. R. NEUVILLE et A. RÜHLMANN. Ils ont réussi à localiser 10 niveaux industriels dans des formations côtières appartenant, sans

aucun doute possible, aux 4 niveaux classiques : Sicilien (mer à 90-100 *m*), Milazzien (mer à 55-60 *m*), Tyrrhénien (mer à 28-30 *m*) et Grimaldien (mer à 12-19 *m*). Les industries sont : ou remaniées dans les anciennes plages, et roulées par les vagues, ou superposées directement à ces anciennes plages, mais datant de peu après le retrait de la mer, soit distribuées dans divers niveaux de formations subaériennes, graviers fluviaux, sables dunaires consolidés, dépôts calcaires croûteux ou pulvérulents, ou limons argileux rouges.

Dans l'énorme section de la carrière d'Abderrahman (Maroc) : les plages sicilienne et milazzienne se superposent, séparées et recouvertes par d'épais niveaux dunaires consolidés ; contre la seconde, les vagues tyrrhéniennes d'une troisième mer ont déferlé, accumulant, contre la falaise qu'elles y façonnèrent, un épais cordon littoral et y creusant des grottes où celui-ci a pénétré. Chaque niveau, outre les coquilles caractéristiques, contient ou supporte des instruments taillés : les galets siciliens en ont roulé d'autres à tailles élémentaire et même deux bifaces. Sur la même plage, une station « Clacto-Abbevillienne » abondante s'est développée. A peine plus haut, vient un second niveau de menus éclats. Sur la plage milazzienne vient un troisième niveau de ceux-ci.

Pour la plage tyrrhénienne, elle a, ici et à El Hanck voisin, roulé des bifaces abbevilliens plus tardifs, avant d'avoir, asséchée, servi de mine aux premiers Acheuléens, dont on retrouve des traces plus évoluées dans les niveaux subaériens superposés.

Ces faits, découverts et compris par mes amis, et qu'ils m'invitèrent à vérifier fin juin 1941, m'amènèrent à accepter l'invitation du Portugal à essayer, avec M. ZBYSZEWSKI, du Service géologique de Lisbonne, de dater, par leur position géologique, les diverses industries paléolithiques portugaises. Orienté surtout vers les plages occidentales, estuaire du Tage compris, notre travail dura quinze mois. En voici les résultats abrégés :

La plage sicilienne, détruite ailleurs, se retrouve en plusieurs points au nord de la Sierra de Sintra ; ses dépôts caillouteux contiennent beaucoup de galets taillés très simples, mais aussi de rares petits bifaces abbevilliens. De la plage milazzienne de 60 *m*, aussi rare et trop sableuse, nous savons peu de choses. Mais la plage tyrrhénienne de 20-30 *m*, parfois décalée vers le sud, nous a livré de l'Acheuléen de divers moments, dans toute son épaisseur et jusqu'au-dessus, où prédominent des dépôts éoliens. Sur ceux-ci, se rencontre, surtout au voisinage du Tage, une industrie apparentée au Moustérien, que l'on retrouve à Peniche ; elle est plus évoluée dans la grotte de Furninha, que les vagues grimaldiennes avaient creusée, associée à une faune chaude, prolongée au début de la descente de la basse mer Würmienne.

Ailleurs, nord et sud du Tage, on voit, de l'Acheuléen final, se dégager ce que, sur et dans la terrasse Würmienne de 15 *m* de la Garonne, j'avais appelé le Languedocien, industrie à galets plats taillés au pourtour. Mais elle se charge progressivement d'autres galets taillés en pointes, rappelant en plus larges les pics mésolithiques des Asturies, et de grands éclats, dérivés des nombreux hachereaux acheuléens, mais à base rétrécie en poignée ou soie.

Cette note préasturienne du Languedocien s'accroît vers le Nord du

Portugal, aux approches du Minho : on y retrouve cette industrie, roulée dans la plage grimaldienne de plus ou moins 10 m, celle-ci mieux conservée de ce côté. Puis, en accentuant cette note asturienne à pics, elle descend sous la basse plage entre les rochers, jusque sous la mer ; c'est que les pré-asturiens, appelés ancoriens par SERPA-PINTO, ont suivi la retraite de la mer Würmienne. A la remontée flandrienne et post-glaciaire, les vagues ont roulé leurs outils, en les privant de leurs roches nourricières, et ces hommes ont probablement dû émigrer vers la côte asturienne plus favorable à leur vie.

Tel fut le résultat le plus essentiel de ces recherches, fécondes, grâce à la profonde connaissance du terrain qu'avait mon collaborateur ZBYSZEWSKI.

C'est plein de ces impressions « lusitaniennes » que je débarquai, le 28 octobre 1942, en Afrique du Sud, invité par le maréchal SMUTS, auquel me liait, depuis 1929, une sincère amitié, doublée de ma part d'une profonde admiration pour ce grand Sud-Africain, ami éclairé de l'Angleterre. Je venais travailler aux côtés de mon ami le professeur VAN RIET LOWE, dans ce Service archéologique dont j'avais, en 1929, demandé au général HERTZOG la fondation.

L'une de mes pensées était de poursuivre, sur un autre point du continent noir, les observations du Maroc et aussi celles que j'avais faites en 1933, sur la suggestion de Père TEILHARD, en Somaliland française, où j'avais, après lui, découvert plusieurs niveaux à paléolithes, probablement marins, à partir de 60 m d'altitude environ et en dessous.

Durant mon séjour de 32 mois dans l'Union Sud-Africaine, malgré la grande extension de ses côtes et la position centrale, peu favorable à ce point de vue, de Johannesburg, j'ai pu réunir un certain nombre d'observations concordantes que le grand géologue Sud-Africain DU TOIT m'encouragea à publier.

Déjà, lors de mon voyage de 1929, j'avais touché le littoral méridional à Knysna, Mossel Bay, Still Bay et autour de Capetown ; à Mossel Bay, j'avais trouvé plusieurs outils roulés dans une très haute plage, et observé que les niveaux de l'Acheuléen local ne descendaient guère à Knysna et à Still Bay. Provisoirement écarté du littoral, et voyant le jeune et brillant géologue belge-congolais MORTELMANS se diriger sur Knysna, je l'engageai à affronter ce problème. Peu après, il découvrait à Keurboom (Plattenberg River), vers une hauteur de 400 pieds, une plage marine quaternaire contenant de gros outils « abbevilliens » (vieux Stellenbosch) roulés. Ceci détermina de ma part plusieurs voyages au Sud, mais limités à la côte depuis le Cap de Bonne Espérance jusqu'à Riversdale, comprenant la péninsule du Cap, le pourtour des montagnes de Stellenbosch, Paarl, Wellington, le Cap Hangklip, les environs d'Hermanus, de Buffelsjaagt et de Riversdale.

Je n'ai pu réaliser, même rapidement, cette prospection, que grâce à maints concours locaux, pour lesquels, sans parler de mes vieux amis le professeur JOHN GOODWIN, de Capetown, et le professeur VAN RIET LOWE, je citerai le Dr ERIC et Madame NOBBS, MM. H. JAEGER, F. MALAN, Dr P. H. T. HEESE, J. P. MARAIS, etc.

Je vous dirai en peu de mots le fruit de mes observations, sans entrer dans des détails locaux. A Riversdale, une plage d'environ 600 pieds porte de gros galets taillés non roulés ; à partir de 400 pieds vers le bas, le vieil



Abbevillien (Stellenbosch I) ne se trouve que roulé, mais l'Acheuléen (Stellenbosch) ne l'est pas. Plus bas que 200 pieds, l'Acheuléen ancien et moyen (Stellenbosch II-III) est toujours roulé. Quant à l'Acheuléen final (Stellenbosch IV-V), il s'étale en vastes ateliers, sur la plage de 40-80 pieds en nombre de sites, et sur la plus basse terrasse de la Eerste River (Vallée de Stellenbosch). Il y a lieu de penser qu'à maintes reprises la péninsule du Cap et Table Mountain furent des îles, que, tous les bas-pays de Cape Flats et plus au nord étant occupés par la mer, celle-ci, au niveau de 400 pieds et même moins, pénétrait en profondes rias jusque Stellenbosch, Paarl, Wellington et Swellendam.

Le Middle Stone Age, à fond Levalloiso-Moustérien, se trouve roulé, comme on sait, dans le niveau de plage de 20 pieds de Mossel-Bay ; il plonge, à une époque plus tardive, sous la plage de East London. M. MACFARLANE, qui m'a communiqué ce fait, a également observé que le Stellenbosch des environs de ce port ne descend pas beaucoup, et qu'un remarquable ensemble de « pebble culture » se cantonne encore plus haut.

Une excursion en Mozambique avec les professeurs VAN RIET LOWE et MALAN, sur l'invitation des autorités portugaises, a permis d'étendre de ce côté mes observations autour de Lourenço-Marques : Magude, à 40 km de l'Océan Indien, est sur une falaise, plus ou moins 60 m d'altitude, qui a été sculptée par les vagues à trois reprises et, entre chaque fois et aussitôt après, occupée par des tailleurs de pierres, d'abord Acheuléens (Stellenbosch III-IV), puis Middle Stone Age (Moustéroïdes).

On a donc des indices d'une succession de niveaux marins et archéologiques assez comparable à celle du Maroc, du Portugal, etc. ; mais je ne puis dire si la correspondance des faits témoigne d'un parallélisme d'origine eustatique (les océans étant des vases communicants), ou bien s'il s'agit de phénomènes alternes (si ce sont les continents qui ont oscillé alternativement au Nord et au Sud de la masse continentale Afrique-Asie-Europe).

Ce travail était en plein rendement lorsque la cessation des hostilités l'interrompt ; mais j'estime qu'il ébauche, encore grossièrement sans doute, une nouvelle voie féconde de corrélation mondiale des plus vieilles civilisations.

Bien qu'il soit de mode, chez certains, surtout livresques, de prétendre arbitrairement tout rajeunir de ce qui est Africain, il se pourrait fort bien que le vieil âge de pierre à bifaces, précédé de celui de la Pebble culture (S. Afrique-Katanga-Kénya-Uganda-Maroc-Portugal-Darmsden près Ipswich) ait été non seulement contemporain de nos plus anciens stades européens, mais peut-être l'ancêtre des civilisations homologues de l'Europe de l'Ouest et du Sud-Ouest, d'Asie Mineure, et des Indes, jusqu'à Java.

#### IV. La chronologie absolue.

Notre existence si courte nous porte à chercher à évaluer en années ou siècles ce long chemin parcouru par l'Humanité. Excepté pour les périodes, relativement récentes, contemporaines des dernières phases de retrait du glacier scandinave, on entre dans les hypothèses astronomiques.

Pour nous limiter d'abord aux premiers essais, notons d'abord les évaluations, proches d'une dizaine de mille ans, obtenues avec l'examen du recul de la chute du Niagara, depuis que le dernier glacier américain s'est retiré de la région après avoir creusé la cuvette du lac Ontario. Le chiffre obtenu par l'évaluation du cône de déjection post-glaciaire du Rhône sous le niveau du lac Léman est du même ordre de grandeur. Mais il y a, dans la production de telles érosions et accumulations, des éléments essentiellement variables, comme la masse d'eau des fleuves y participant. Les Scandinaves ont trouvé mieux ; DE GEER observa que, dans son retrait, à partir du moment où la mer du Nord envahit à nouveau la Baltique, dont le glacier l'avait longtemps séparée, il s'était produit, chaque année, deux petites couches minces, l'une d'argile noire très fine déposée en hiver, l'autre de sable clair, déposée en été lors du recul des glaces. Chacune de ces doubles couches représentant une année, on a pu évaluer la durée de ce recul — seulement le finis-glaciaire — à environ 8 mille ans. La fin du Paléolithique le plus supérieur, le Magdalénien, remonte peut-être à 15 000 et, par inférence, le début du Paléolithique supérieur au double ou un peu plus.

Grâce à l'analyse pollinique, on peut, avec plus de précision encore, dater les temps ultérieurs : — de 8 à 5000 ans, le pollen indique une végétation de bouleaux et de pins en Scandinavie ; — de 4 à 3000, c'est le noisetier et l'aulne qui prennent le dessus, suivis de près par le chêne. Le hêtre n'apparaît qu'à partir de 4000 avant l'ère.

Mais ce sont là des durées presque du domaine et à l'échelle de l'Histoire, et ce n'est qu'une infime partie des temps humains.

Depuis longtemps, d'autres essais ont été tentés, partant de bases astronomiques, s'essayant à expliquer les glaciations et leur périodicité ; les uns ont tenté de trouver la solution dans la précession des équinoxes et la rotation des pôles terrestres ; celle-ci se réalise en cycles approximatifs de 26 000 ans. De ce point de départ, visiblement trop étroit, on aboutirait, pour la durée des temps quaternaires et humains, à des chiffres déjà élevés, de l'ordre de 130 mille ans ; mais c'est trop peu pour loger les phénomènes formidables, de longueur et d'importance très irrégulières, dont la terre a été le théâtre à cet âge.

Plus satisfaisante pour l'esprit est l'hypothèse de MILANCKOWICH ; il a établi, par voie mathématique trop compliquée pour que je vous en donne le détail, une courbe de l'insolation terrestre à chaque latitude durant les 600 derniers mille ans, tenant compte des faits précédents, de la variation de l'orbite elliptique décrit par la terre autour du soleil, de l'orientation de son axe de rotation dans l'espace, des variations dans sa réflexion des rayons solaires, etc. ; cette courbe pour le 49<sup>e</sup> degré, applicable à l'Europe, coïncide assez bien, pour le niveau des neiges éternelles, avec les données de la géologie quaternaire.

Les débuts de la dernière glaciation (Würm) remonteraient à 120 mille ans ; le dernier interglaciaire (Riss-Würm) occuperait de 120 à 190 mille ans ; la glaciation du Riss, la 3<sup>e</sup>, occuperait de 190 à 240 000 ans. Le long interglaciaire (le 2<sup>e</sup>) Mindel-Riss, qui l'a précédé, couvrirait de 240 à 440 mille ans,

succédant à la 2<sup>e</sup> glaciation (Mindel) couvrant de 440 à 480 mille ans ; enfin l'époque interglaciaire précédente, le Günz-Mindel, daterait de 480 à 550 mille ans. Mais, l'Homme de cet âge se rencontrant partout sur le vieux monde, il est vraisemblable qu'il a assisté à la 1<sup>re</sup> glaciation quaternaire, datée de 550 à 600 000 ans, et que son apparition l'a sans doute précédée.

Chiffres immenses, si nous les comparons à ceux de l'Histoire : 4 à 5 mille ans pour les régions les plus favorisées. Comme je vous le disais au début, il s'agit bien, dans le domaine de l'Histoire humaine, d'un changement radical de perspective, comparable à ceux réalisés dans celui de l'astronomie et de la géologie. La longueur des temps géologiques humains, les révolutions du globe dont furent témoins les anciens Hommes, les incessants et profonds changements du décor terrestre, l'innombrable foule de ses acteurs, tout cela a été oublié ; chacun suppose volontiers que le monde a toujours présenté un visage comparable à celui que nous contemplons.

Devant cette perspective trop profonde, dont les termes se rapprochent et se confondent à l'horizon des âges, l'œil du souvenir ethnique plonge malaisément et, telle notre mémoire si brève sur nos premiers ans et l'origine des nôtres, celle de l'Humanité vacille, et l'on peut dire qu'elle a perdu le souvenir précis des premières étapes de sa carrière et la notion de leur immense durée.

Pour éclaircir ce lointain passé, nous n'avons plus que des débris anonymes, pierres taillées, os aiguisés, squelettes ou débris épars d'anciens hommes, enfouis dans le sol des cavernes, le sable des plages et des dunes, ou les alluvions des fleuves, ou bien encore des panneaux rocheux, ornés de figures peintes ou gravées. Tels sont les faits dont dispose la préhistoire ancienne pour marquer les étapes des types humains et de leur civilisations, depuis l'époque incertaine où l'Homme émergea parmi les mammifères de la fin du Tertiaire, jusqu'à celle, toute récente, où s'organisèrent, par la domestication du bétail et la culture, les rudiments de notre civilisation.

Nous assistons alors à la mise en place des peuples et des races que l'Histoire trouve à ses débuts. Le rideau est encore baissé sur la scène dont l'Histoire va s'emparer, mais, derrière lui, le décor s'organise, les acteurs prennent place.

La préhistoire proprement dite est finie ; malgré l'absence de documents écrits, la protohistoire commence, histoire avant l'écriture, mais non point avant la légende.

Nous ne sommes alors qu'à 5 ou 7 millénaires en arrière, bien courte phase, si on la compare à l'immense durée prise pour la lente ascension de l'Humanité à travers des centaines de millénaires.

---





Heutiges Verbreitungsgebiet der Lawasprache



Staatengrenze

# Beitrag zur Kenntnis der Lawasprachen von Nord-Siam.

(Mit Vokabularen.)

VON SANIDH RANGSIT, Prinz von Siam.

Obwohl die Lawa einst über ein viel größeres Gebiet, wahrscheinlich fast ganz N-Siam, verbreitet waren, so sind doch jetzt von ihnen nur geringe Reste mit eigener Sprache übriggeblieben. Es ist jedoch anzunehmen, daß das Lawablut sehr stark in der heutigen Bevölkerung N-Siams enthalten ist und in manchen Gegenden eventuell sogar vorherrscht, aber so sehr von der Thai-Kultur und Sprache überlagert ist, daß es kaum mehr als solches erkannt werden kann <sup>1</sup>.

Die Lawasprache ist heute vor allem südwestlich von Chieng Mai in den Bergen zwischen dem Me Ping, dem westlichsten Arm des Me Nam, und dem Me Yuom, einem Zufluß des Salwin, noch lebendig. Es gibt in diesem Gebiet über 20 Dörfer, in denen reines Lawa gesprochen wird. Die Gesamtzahl der Einwohner dürfte etwa 3500-4000 betragen. Bo Luang, auf dem gleichnamigen Hochplateau gelegen, ist die weitaus größte und bekannteste Siedlung. Als Zentrum des Lawa-Gebietes muß jedoch Umpai angesehen werden, wo sich neben der Sprache auch die Kultur sehr rein erhalten hat. Außer diesem zusammenhängenden Lawa-Gebiet soll es, nach E. SEIDENFADEN <sup>2</sup>, in N-Siam vereinzelt Lawa-Siedlungen geben, wo noch die eigene Sprache gesprochen wird, sonst aber die Thai-Kultur absolut vorherrscht. Aber erst die nähere Untersuchung kann erweisen, ob es sich hier tatsächlich um echte Lawa handelt. Als eigentliche Vertreter dieses Volkes betrachten wir nämlich vor allem die soeben besprochenen, am besten als Me Ping-Lawa bezeichneten Bewohner des Gebietes zwischen dem Me Ping und dem Me Yuom, deren Sprache zur Palaung-Wa- und Riang-Gruppe der austro-asiatischen Sprachen gehört. Daneben können nur solche, die sprachlich nahe mit ihnen verwandt sind, als echte Lawa gelten. Es tragen

<sup>1</sup> Siehe E. W. HUTCHINSON: The Lawa in Northern Siam, Journal of the Siam Society (J. S. S.). Vol. XXVII, Pt. 2 (1935), Appendix II: Geographical Distribution of the Lawa, by E. SEIDENFADEN.

<sup>2</sup> E. SEIDENFADEN: Geographical Distribution of the Lawa, in HUTCHINSON: The Lawa in Northern Siam, S. 178-179.

nämlich mehrere, noch wenig untersuchte Stämme in Siam auch den Namen „Lawa“, obwohl sie im Grunde genommen gar nicht zu diesen gerechnet werden dürfen. Die in der Provinz Kānburi in W-Siam lebenden sogenannten Lawa z. B. haben sprachlich mit den Me Ping-Lawa gar nichts zu tun, sondern müssen, wie es A. F. G. KERR<sup>3</sup> anhand von vergleichenden Vokabularien deutlich dargetan hat, zu den Tibeto-Birmanen gerechnet werden. Daneben existieren in den Provinzen Petchabun und Kōrat (N-O bzw. O-Siam) noch andere Lawa, die von der dortigen Bevölkerung Chaobon genannt werden. Von diesen liegen ebenfalls Vokabularien vor<sup>4</sup>, welche eindeutig zeigen, daß ihre Sprache wohl zu den austro-asiatischen Sprachen gehört, andererseits aber so große Abweichungen vom Me Ping-Lawa aufweist, daß wir sie kaum als echtes Lawa auffassen können<sup>5</sup>. Viel eher ist sie jenen Sprachen anzugliedern, die P. W. SCHMIDT als die Mon-Khmer-Gruppe der austro-asiatischen Sprachen zusammenfaßt.

Ein weiteres Gebiet, wo Leute mit dem Namen „Lawa“ leben, ist die Gegend von Wieng Pa Pao im N-O von Chiang Mai. HOLT HALLET<sup>6</sup>, der sowohl hier als auch durch das Bo Luang-Plateau gereist ist, fand anhand von Wortgleichungen, daß die in dieser Gegend wohnenden Lawa nichts mit denjenigen von Bo Luang (Me Ping) gemein hätten, sondern eher mit den Lolo von Yünnan verwandt seien. Man wird aber weiter unten (S. 694) sehen, daß es trotzdem bei Wieng Pa Pao wirklich echte Lawa gibt. Auf alle Fälle muß der Name „Lawa“ stets mit einiger Vorsicht aufgenommen werden, da sich dahinter recht verschiedenartige Stämme verbergen können.

Die nahe Verwandtschaft der Lawa mit den Wa-Stämmen in den britischen Shan-Staaten ist schon seit langer Zeit bekannt gewesen, ohne daß eigentlich irgend ein Nachweis dafür erbracht worden wäre. Schon A. R. COLQUHOUN<sup>7</sup> sprach, im Anschluß an eine Beschreibung der Bo Luang-Lawa, die er 1879 persönlich kennengelernt hatte, von in der Gegend von Müang Lem lebenden „independent Lawas“, welche die Kopffjagd betrieben. Damit können natürlich nur die sogenannten „wilden“ Wa gemeint sein, welche auch heute noch berüchtigte Kopffjäger sind. Im Gazetteer of Upper Burma and the Shan States<sup>8</sup> werden die Lawa ebenfalls im Zusammenhang mit den Wa erwähnt und teilweise diesen gleichgesetzt. Aber eigentlich ermöglichte es erst ein Vokabularium KERR's<sup>9</sup>, welches dieser bei einer

<sup>3</sup> A. F. G. KERR: Two „Lawa“ Vocabularies, J. S. S. Vol. XXI, Pt. 1 (1927).

<sup>4</sup> E. SEIDENFADEN: Further Notes about the Chaobon, J. S. S. Vol. XIII, Pt. 3 (1919); PHRA PETCHABUNBURI: The Lawa or Chaobun in Changvad Petchabun, translated from the Siamese by E. SEIDENFADEN, J. S. S. Vol. XIV, Pt. 1 (1921).

<sup>5</sup> Siehe E. SEIDENFADEN: Appendix to historical and geographical Notes, in HUTCHINSON: The Lawa in Northern Siam, S. 182.

<sup>6</sup> HOLT HALLET: A thousand miles on an elephant in the Shan States, Edinburgh and London (1890), S. 144-145.

<sup>7</sup> A. R. COLQUHOUN: Amongst the Shans, London (1885), S. 61.

<sup>8</sup> Gazetteer of Upper Burma and the Shan States Vol. I, Pt. 1, Rangoon (1900), S. 481 und 494-495.

<sup>9</sup> A. F. G. KERR: The Lawa of the Baw Luang Plateau, J. S. S. Vol. XVIII, Pt. 2 (1924); A. F. G. KERR: Two „Lawa“ Vocabularies, J. S. S. Vol. XXI, Pt. 1 (1927).



Reise durch Bo Luang im Jahre 1922 aufnahm, die Sprache der Lawa von N-Siam eindeutig und endgültig in die Palaung-Wa- und Riang-Gruppe der austroasiatischen Sprachen einzugliedern. E. W. HUTCHINSON<sup>10</sup>, der 10 Jahre später am selben Orte ein ziemlich umfangreiches Vokabularium aufnahm, konnte KERR's Feststellungen nur bestätigen.

Da in den vorgenannten Arbeiten einzig die Lawa von Bo Luang das Objekt der Untersuchungen gebildet hatten, so wurde bei den sprachlichen Studien anlässlich einer Forschungsreise zu den Lawa<sup>11</sup> im Winter 1938/39 Wert darauf gelegt, auch die andern Lawasprachen oder -dialekte und ihre gegenseitigen Beziehungen zu erfassen. Da die Wörtersammlung KERR's sehr klein und diejenige HUTCHINSON's leider nicht veröffentlicht worden ist, erschien es angezeigt, noch einmal eine solche in Bo Luang zu verfertigen. Bo Luang ist an einem ziemlich wichtigen Verkehrswege gelegen und daher schon recht stark von der Thai-Kultur beeinflusst. Vor allem ist die Bevölkerung hier schon seit geraumer Zeit zum Buddhismus übergegangen. Auch aus diesem Grunde wurde der Aufnahme eines Vokabulariums in Umpai größere Bedeutung beigelegt. Dieses Dorf liegt im N-W von Bo Luang und bildet den Mittelpunkt einer Gruppe von 5 Dörfern, die dank ihrer schwerer zugänglichen Lage von fremden Einflüssen ziemlich verschont geblieben ist. Die Lawa-Kultur, welche noch stark megalithische Züge aufweist, hat sich hier gut erhalten können<sup>12</sup>. Eine dritte Wörtersammlung wurde in Mapä, einem Dorfe, welches als Vertreter einer ganzen Reihe von noch weiter westlich gelegenen Siedlungen gelten darf, zusammengestellt. Hier sind die Lawa ebenfalls wenig, wenn auch schon in etwas stärkerem Maße als in Umpai, von fremden Elementen beeinflusst worden.

Für die Sprache des Pa Pao-Distriktes liegen keine eigenen Untersuchungen vor, da diese Gegend während der kurzen zur Verfügung stehenden Zeit nicht mehr besucht werden konnte. Hier sind wir angewiesen auf ein kleines, bisher nicht publiziertes Vokabularium, das Herr HUTCHINSON aufgenommen und mir in zuvorkommender Weise, aber leider in unvollständigem Zustande und ohne genauen Kommentar zur Transkription, überlassen hatte. Es ist hier versucht worden, daraus jene Vokabeln, welche interessante Vergleichsmöglichkeiten bieten, nach dem Anthropos-System (vgl. P. W. SCHMIDT : Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet, Anthropos Bd. II, 1907) transkribiert wiederzugeben. Die Wörter der Me Ping-Sprachen sind ebenfalls nach diesem System umgeschrieben (siehe auch weiter unten S. 696 f.), während für alle andern die Originaltranskriptionen der Quellen belassen wurden. Auch für einige bekanntere Namen, wie z. B. Chieng Mai, Me Ping usw., ist die schon eingebürgerte Schreibweise beibehalten worden.

Was zunächst die Sprachen von Umpai, Bo Luang und Mapä betrifft,

<sup>10</sup> HUTCHINSON : The Lawa in Northern Siam, S. 173.

<sup>11</sup> Ein Teil der Ergebnisse dieser Reise ist veröffentlicht worden in : A. STEINMANN und S. RANGSIT : Denkmalformen und Opferstätten der Lawa, Ztschr. f. Ethn. Bd. 71 (1939).

<sup>12</sup> Siehe STEINMANN und RANGSIT : Denkmalformen und Opferstätten der Lawa,

so weisen alle drei derartige Übereinstimmungen im Wortschatz auf, daß man sie wohl als Dialekte einer einheitlichen Sprache bezeichnen kann (vgl. hierzu die Vokabularien S. 697-710). Die geringen Unterschiede sind vor allem lautlicher Art, wie dies hier nur an einigen besonders charakteristischen Beispielen gezeigt werden soll:

Bemerkenswert sind einmal die Auslautverhältnisse bei Umpai. Wir treffen hier nämlich mit relativer Häufigkeit *s*- und *č*- Auslaute an, die bei Bo Luang und Mapä nie und überhaupt bei allen Palaung-Wa- und Riang-Sprachen <sup>13</sup> nur ganz selten vorkommen.

Der *s*- Auslaut kommt bei Umpai in 14 Fällen (von insgesamt rund 500 im Vokabularium S. 697-710 aufgeführten Wörtern) vor, nämlich: *ramos* Banane, *kris* Bär, *käs* Steinbock, *pos* Reh (Muntjak), *phlās* Speer, *lās* sechs, *ālās* sieben, *rānklās* sechzig, *ānklās* siebzig, *brās* anzünden, *kös* kochen, *nös* lachen, *khis* Salz und *phūs* schmerzhaft.

Der *č*- Auslaut ist in 7 Fällen nachweisbar: *moič* Ameise, *aič* Raupe, *hmaič* Sand, *khoič* schön, *poič* ausziehen, *ramoič* begraben, *yuič* berauscht.

Weiterhin beachtenswert sind folgende Abweichungen in den 3 Me Ping-Dialekten:

1. Das anlautende *h*, auf das ein Konsonant folgt, fällt bei Umpai und Bo Luang ganz weg und wird bei Mapä infigiert.

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Blatt	<i>hla</i>	<i>la</i>	<i>laha</i>
Blut	<i>hnām</i>	<i>nām</i>	<i>nhām</i>
Fingernagel	<i>hmaim</i>	<i>mai</i>	<i>mhaim</i>
Regen	<i>hle</i>	<i>lei</i>	<i>lahe</i>
Rinde (Baum-)	<i>hlo kho</i>	<i>lo kho</i>	<i>laho kho</i>
hören	<i>hmōñ</i>	<i>mōñ</i>	<i>mhōñ</i>
männlich (Tiere)	<i>hmāin</i>	<i>main</i>	<i>ramhain</i>
Sand	<i>hmaič</i>	<i>maič</i>	<i>mhait</i>

2. An Stelle eines *ra*-Präfixes im Umpai steht bei Bo Luang fast immer ein *a*-Präfix, z. B. *ramos* Banane = Bo Luang *amōi*, *raphiūt* Grabstockspitze = *aphiūt*, *rambōm* Mund = *ambōm*, *ramai* Nashorn = *amāi*, *rambūat* Tränen = *ambōt*.

Es handelt sich hier also um recht geringfügige Unterschiede, die es nicht rechtfertigen würden, diese 3 Dialekte im Weiteren gesondert zu behandeln. In den unten folgenden Vergleichen mit dem Pa Pao und den Wa-Sprachen wird daher nur der Umpai-Dialekt als Vertreter der ganzen Me Ping-Gruppe herangezogen. Als Quelle für die im nachfolgenden Verzeichnis angegebenen Wörter der Wa-Sprachen konnte nur das Gazetteer of Upper Burma and the Shan States benutzt werden. Ein Vokabularium von Bischof BIGANDET im Journal of the Indian Archipelago, New Ser. II, ist

<sup>13</sup> P. W. SCHMIDT: Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu denjenigen der Mon-Khmer-Sprachen. Mit einem Anhang: Die Palaung-Wa- und Riang-Sprachen des mittleren Salwin. Abhandlungen d. philos.-philol. Kl. d. Königl. Bayer. Akad. d. Wiss. XXII. Bd., III. Abt. (1905), S. 788-796.

mir leider nur indirekt, nämlich aus P. W. SCHMIDT's Arbeit über die Palaung-Wa- und Riang-Sprachen, in welchem auch BIGANDET's Wörter zu den Wortgleichungen herangezogen wurden, zugänglich gewesen.

Deutsch	Umpai	Pa Pao	Wa-Vü	Wa-Kengt.	A-Mok	Ang-ku	Möng Lwe
eins	<i>thi</i>	<i>hmo</i>	<i>te</i>	<i>te</i>	<i>mō</i>		
zwei	<i>la-ā</i>	<i>āl</i>	<i>rā</i>	<i>ā</i>	<i>a</i>		
drei	<i>la-ua</i>	<i>oi</i>	<i>lai</i>	<i>oi</i>	<i>wé</i>		
vier	<i>paun</i>	<i>pōn</i>	<i>pon</i>	<i>wun</i>	<i>pun</i>	Thai-Zahl- wörter	
fünf	<i>phōn</i>	<i>hpaun</i>	<i>hpawn</i>	<i>paun</i>	<i>hsen</i>		
sechs	<i>lās</i>	<i>dōt</i>	<i>laiya</i>	<i>lu-a</i>	<i>tall</i>		
sieben	<i>ālās</i>	<i>puł</i>	<i>a-laiya</i>	<i>a-lu-a</i>	<i>n'pwi</i>		
acht	<i>sate</i>	<i>dak</i>	<i>s'te</i>	<i>tai</i>	<i>n'ta</i>		
neun	<i>sataim</i>	<i>dim</i>	<i>s'ti</i>	<i>dim</i>	<i>n'tum</i>		
zehn	<i>kāu</i>	<i>sip (thai)</i>	<i>kao</i>	<i>kau</i>	<i>n'kyu</i>		
ich	<i>au</i>	<i>o</i>	<i>um</i>	<i>ao</i>	<i>aw</i>	<i>aw</i>	<i>mi</i>
du	<i>pe, mi</i>	<i>mi</i>	<i>the, pe</i>	<i>me</i>	<i>mu</i>	<i>mi</i>	<i>mi</i>
er	<i>pe, mi</i>	<i>ke</i>	<i>yōng</i>	<i>me</i>	<i>mu, yu</i>	<i>pe</i>	<i>pé</i>
wir	<i>e</i>	<i>e</i>	<i>è</i>	<i>ao</i>	<i>yi</i>	<i>aw</i>	<i>aw, é</i>
ihr	<i>pe, mi</i>	<i>mi</i>	<i>pe</i>	<i>me</i>	<i>mu</i>	<i>té</i>	<i>mi</i>
sie	<i>pe</i>	<i>ke</i>	<i>hki</i>	<i>mom paing</i>	<i>mu</i>	<i>aw</i>	<i>aw</i>
Sonne	<i>sañi</i>	<i>sañi</i>	<i>hsa-ngé</i>	<i>nge</i>	<i>pa ngi</i>	<i>yāmleng</i>	<i>nga nyi</i>
Mond	<i>hke</i>	<i>hke</i>	<i>hke</i>	<i>kye</i>	<i>n'kyā</i>	<i>kang ché</i>	<i>kang kyé</i>
Feuer	<i>nō</i>	—	<i>ngo</i>	<i>ngall</i>	<i>ngé</i>	<i>ngall</i>	<i>ngall</i>
Wasser	<i>ra-aum</i>	<i>ōm</i>	<i>rōm</i>	<i>om</i>	<i>om</i>	<i>om</i>	<i>om</i>
Haus	<i>nūa</i>	<i>ña</i>	<i>nyé, nya</i>	<i>nya</i>	<i>kāng</i>	<i>kāng</i>	<i>kāng</i>
Dorf	<i>yūan</i>	<i>yāñ</i>	<i>yawng</i>	<i>yawng</i>	<i>rum-i</i>	<i>him</i>	<i>him</i>
Mann	<i>parami</i>	<i>kə me</i>	(a)ramè(t)	<i>na me</i>	<i>nyom kuwin</i>	<i>ikuwin</i>	<i>ikwin</i>
Frau	<i>parapōn</i>	<i>kə bōn</i>	(a)ra(m)pon	<i>ba bun</i>	<i>nyom fōn</i>	<i>ikōn</i>	<i>i kōn</i>
Kind	<i>kūan</i>	<i>kōn bāt</i>	<i>kawn nyum</i>	<i>kawn e</i>	<i>nyawm</i>	<i>kon nyawm</i>	<i>kawn</i>
Kopf	<i>kain</i>	<i>kin</i>	<i>hkeng</i>	<i>āng kaing</i>	<i>kung</i>	<i>ching</i>	<i>ching</i>
Auge	<i>nāi</i>	<i>sak nai</i>	<i>sūk ngai</i>	<i>sa ngai</i>	<i>hsu ngé</i>	<i>ngai</i>	<i>ngai</i>
Ohr	<i>sūak</i>	<i>yok</i>	<i>yawk</i>	<i>da yawk</i>	<i>la sok</i>	<i>chok</i>	<i>la sok</i>
Zahn	<i>māian</i>	<i>kēñ</i>	<i>rang</i>	<i>rang</i>	<i>kaing</i>	<i>kyaing</i>	<i>kain</i>
Zunge	<i>ndāk</i>	<i>dāk</i>	<i>tak</i>	<i>dāk</i>	<i>pāk</i>	<i>tāk</i>	<i>tāk</i>
Hand	<i>te</i>	<i>dī</i>	<i>te, tai</i>	<i>dae</i>	—	—	—
Haut	<i>hāk</i>	<i>n-ku</i>	<i>hāk</i>	<i>hāk</i>	<i>ang gu</i>	<i>pong ku</i>	<i>pong ku</i>
Knochen	<i>sa-āñ</i>	<i>āñ</i>	<i>hsa-āng</i>	<i>āng</i>	<i>ka-ang</i>	<i>ka-ang</i>	<i>ka-ang</i>
Blut	<i>hnām</i>	<i>hnām</i>	<i>nām</i>	<i>nām</i>	<i>nām</i>	<i>si-nām</i>	<i>se nām</i>
Baum	<i>kho</i>	<i>ke</i>	<i>rung kao</i>	<i>rawng kao</i>	<i>tām su</i>	<i>kung kisu</i>	<i>kung kaksü</i>
Blatt	<i>hla</i>	<i>la</i>	<i>la</i>	<i>la</i>	<i>la an</i>	<i>la kisu</i>	<i>la</i>
Reis	<i>nō</i>	<i>nō</i>	<i>ngao</i>	<i>ngu</i>	<i>nku</i>	<i>sngaw</i>	<i>si ngaw</i>
Rodungsfeld	<i>māh</i>	<i>amāl</i>	<i>mā</i>	<i>mār</i>	<i>mē</i>	<i>ma</i>	<i>ma</i>
Büffel	<i>krāk</i>	<i>drāk</i>	<i>karak</i>	<i>krāk</i>	<i>krak</i>	<i>kāk</i>	<i>tāk</i>
Kuh	<i>mōk kōn</i>	<i>mbō kōn</i>	<i>mūk moi</i>	<i>moi wun</i>	<i>mwē kōn</i>	<i>mōpō kōn</i>	<i>pō kōn</i>
Hund	<i>sə</i>	<i>sə</i>	<i>hsaw</i>	<i>so</i>	<i>so</i>	<i>saw</i>	<i>hsaw</i>
Henne	<i>ā kōn</i>	<i>āl kōn</i>	<i>è rakón</i>	<i>yer wun</i>	<i>ya kōn</i>	<i>i-au-kōn</i>	<i>e kōn</i>
Fisch	<i>ka</i>	<i>ka</i>	<i>ka</i>	<i>ka</i>	<i>a blē</i>	<i>hka</i>	<i>ka</i>
Speer	<i>phlās</i>	<i>sa-lam</i>	<i>plia</i>	<i>plur</i>	<i>wai mawng</i>	<i>bawng</i>	<i>bawng</i>
Bogen (Armbrust)	<i>āk</i>	<i>āk</i>	<i>āk htet</i>	<i>āk</i>	<i>āk</i>	<i>āk</i>	<i>āk</i>
gehen	<i>hēw</i>	<i>wak</i>	<i>lōn, ro</i>	<i>lun</i>	<i>yang</i>	<i>lāt</i>	<i>yāng</i>
kommen	<i>ōin</i>	<i>du</i>	<i>mī, roi</i>	<i>ing</i>	<i>i</i>	<i>in</i>	<i>im pu</i>
schlafen	<i>ait</i>	<i>it</i>	<i>nyim ik</i>	<i>it</i>	<i>et nom</i>	<i>et</i>	<i>et</i>
essen	<i>sōm</i>	<i>bo-e</i>	<i>sām</i>	<i>kyé</i>	<i>kai</i>	<i>sha-é</i>	<i>kai</i>



Deutsch	Umpai	Pa-Pao	Wa-Vü	Wa-Kengt.	A-Mok	Ang-ku	Möng Lwe
trinken	<i>no</i>	<i>ten</i>	—	<i>nyu</i>	<i>teng</i>	<i>kyang</i>	<i>sang</i>
sehen	<i>yo</i>	<i>dom</i>	<i>yao</i>	<i>yo-e</i>	<i>lom</i>	<i>lawm</i>	<i>lawm</i>
sterben	<i>yüm</i>	<i>yam</i>	<i>yum</i>	<i>yum</i>	<i>yem</i>	<i>yam</i>	<i>yam</i>
weiß	<i>pyain</i>	<i>poil</i>	<i>hkao</i>	<i>paing</i>	<i>a-paing</i>	<i>s-pall</i>	<i>s'kall</i>
schwarz	<i>lōn</i>	<i>lan</i>	<i>long</i>	<i>lu-ong</i>	<i>a-lang</i>	<i>lang</i>	<i>lang</i>
rot	<i>sakhrāk</i>	<i>kran</i>	<i>ka-rāk</i>	<i>krāk</i>	<i>a-kreng</i>	<i>cheng</i>	<i>kyeng</i>
blau	<i>pāl</i>	<i>büil</i>	<i>hsüing-ngom</i>	<i>sawm</i>	<i>a-lang</i>	<i>lang</i>	<i>kam</i>
grün	<i>sanā</i>	<i>ča-nāl</i>	<i>hsa-nga</i>	<i>ngall</i>	<i>a-kyu</i>	<i>keo</i>	<i>hkeo</i>

Es ergibt sich aus diesen Wortgleichungen, daß der Wortschatz des Pa Pao so viele Übereinstimmungen mit den Wa- und Lawasprachen aufweist, daß die Zusammengehörigkeit des Pa Pao mit diesen ohne Zweifel als feststehend gelten muß. Damit wird die Ansicht HALLET's, die Lawa von Pa Pao hätten mit denen von Bo Luang nichts zu tun, sondern seien eher mit den (tibeto-chinesischen) Lolo verwandt, eindeutig widerlegt. Es ist natürlich möglich, daß es sich bei den von HALLET beschriebenen Leuten um solche handelt, die sich zwar Lawa nennen, sonst aber nichts oder sehr wenig mit den eigentlichen Lawa gemein haben, ähnlich wie wir es schon weiter oben (S. 689 f.) gesehen haben. HUTCHINSON's Vokabularium, welches unserer Untersuchung als Grundlage dient, stammt ja auch nicht aus demselben Orte, Ban Ta Ko, wo sich HALLET seinerzeit aufgehalten hatte, sondern aus einem anderen Dorfe in der Umgebung von Wieng Pa Pao, nämlich Ban Pang Cho. Recht bemerkenswert ist es auch, daß schon HALLET<sup>14</sup> erwähnte, die von ihm befragten Lawa von Ban Ta Ko hätten angegeben, ihre Vorfahren wären Einwanderer aus dem Norden und keine ursprünglichen Bewohner des Landes. Da wir aber wissen, daß die Lawa eine der ältesten ethnischen Schichten Hinterindiens bilden und sich selbst für autochthon halten, so könnten HALLET's Lawa gar nicht zu ihnen gehören, sondern eher zu den tibeto-chinesischen Völkern, welche zum Teil ja erst sehr spät in diesen Raum eingewandert sind. Die endgültige Lösung dieser Frage muß wohl abgewartet werden, bis man weitere Untersuchungen an Ort und Stelle durchführen kann. Tatsache bleibt auf alle Fälle, daß die von HUTCHINSON aufgezeichneten Wörter einer echten Lawasprache entstammen, die von nun an einfach als das Pa Pao bezeichnet werden soll.

Weiter kann aus den obigen Wortvergleichen festgestellt werden, daß dieses Pa Pao-Lawa in vielen Beziehungen von der Me Ping-Hauptgruppe abweicht und sich eher dem A-Mok, einem der vielen zivilisierteren Wa-Stämme im Staate Kengtung, anschließt. Schon allein die Zahlwörter deuten dies an. Die Zahlen „eins“, „sechs“, „sieben“, vielleicht auch „acht“ nähern sich auffallend denjenigen des A-Mok. Wichtig ist vor allem die vollkommene Identität der Form für „eins“ (*hmo*) mit derjenigen des A-Mok (*mō*), da sie sonst bei keiner anderen Sprache der Palaung-Wa- und Rieng-Gruppe mehr vorkommt. Die Besonderheiten der Zahlwörter haben P. W. SCHMIDT schon dazu geführt, dem A-Mok eine selbstständige Stellung innerhalb der Wa-

<sup>14</sup> HALLET, S. 145.

Sprachen einzuräumen. Zusammen mit dem Ang-ku und dem Möng Lwe<sup>15</sup> zweigt es sich noch durch verschiedene andere Wörter von den übrigen Wa-Sprachen ab, weshalb P. SCHMIDT<sup>16</sup> sie zu einer eigenen Gruppe zusammenfaßte, die er die Ang-ku-Gruppe nannte. In einer Reihe von weiteren Wörtern können wir nun auch die Annäherung des Pa Pao an diese Gruppe feststellen. Die Wörter „Zahn“, „Haut“, „Kuh“, „trinken“, „sehen“, „weiß“ und „rot“ sind entweder mit dem A-Mok oder dem Ang-ku nahezu identisch. Von den 57 Pa Pao-Wörtern des oben angeführten Verzeichnisses können also 11 zu der Ang-ku-Gruppe gerechnet werden. Der größte Teil der restlichen Wörter gehört zum lexikalischen Gemeinbesitz aller Wa- und Lawa-Sprachen. Nur in den Wörtern „Dorf“ und „Haus“ neigt das Pa Pao nach der Seite von Umpai, Wa-Vü und Wa-Kengtung State.

P. W. SCHMIDT hat innerhalb der Wa-Sprachen eine andere Gruppierung aufgestellt, die auf dem häufigeren Vorkommen von Präfixen bei Wa-Vü als bei Wa-Kengtung und auf der Feststellung beruht, daß das Wa-Vü oft dort tonlosen Anlaut aufweist, wo bei Wa-Kengtung tönender Anlaut zu finden ist<sup>17</sup>. Es soll nun versucht werden, die Lawasprachen ebenfalls nach diesen Gesichtspunkten einzuteilen, wobei aber darauf hingewiesen sei, daß die zu ziehenden Schlüsse angesichts des unsicheren und unvollständigen Vergleichsmateriales notwendigerweise zu vorsichtiger Beurteilung zwingen.

## Me Ping-Gruppe

Deutsch	Umpai	Bo-Luang	Pa-Pao	Wa-Vü	Wa-Kengt.
zwei	<i>la-ā</i>	<i>la-ā</i>	<i>āl</i>	<i>rā</i>	<i>ā</i>
drei	<i>la-ūa</i>	<i>la-ūei</i>	<i>oi</i>	<i>lai</i>	<i>oi</i>
vier	<i>paun</i>	<i>pan</i>	<i>pōn</i>	<i>pon</i>	<i>wun</i>
acht	<i>sate</i>	<i>satei</i>	<i>dak</i>	<i>s'te</i>	<i>tai</i>
neun	<i>sataim</i>	<i>satain</i>	<i>dim</i>	<i>s'ti</i>	<i>dim</i>
Sonne	<i>sañi</i>	<i>sañē</i>	<i>sañi</i>	<i>hsa-ngè</i>	<i>nge</i>
Knochen	<i>sa-āñ</i>	<i>sa-āñ</i>	<i>āñ</i>	<i>hsa-āng</i>	<i>āng</i>
Hand	<i>te</i>	<i>tai</i>	<i>dī</i>	<i>te, tai</i>	<i>dae</i>
Zunge	<i>ndāk</i>	<i>tāk</i>	<i>dāk</i>	<i>tak</i>	<i>dāk</i>

Zunächst ist ersichtlich, daß die Me Ping-Gruppe, im Gegensatz zum Wa-Kengtung, gemeinsam mit Wa-Vü in den Wörtern „zwei“, „drei“, „acht“, „Sonne“ und „Knochen“ Präfixe aufweist. In Bezug auf die Anlaute ist die Übereinstimmung nicht mehr so durchgehend. Die Wörter „vier“ und „Hand“ haben wohl im Einklang mit Wa-Vü tonlosen Anlaut, ebenso „Zunge“ im Bo Luang-, nicht aber im Umpai-Dialekt. Im allgemeinen wird aber wohl die Feststellung richtig sein, daß das Me Ping-Lawa mehr zu Wa-Vü neigt als zu Wa-Kengtung.

Bei Pa Pao deuten diese Verhältnisse eher auf eine nähere Beziehung

<sup>15</sup> Das Wort „Lwe“ ist höchstwahrscheinlich identisch mit „Lawa“. In der Mundart von N-Siam werden die Lawa nämlich auch „Luä“ genannt. *Möng* oder *Müang* ist das Thaiwort für Land, Stadt. Demnach ist Möng Lwe also nichts anderes als „Land der Lawa“.

<sup>16</sup> SCHMIDT : Lautlehre, S. 782-785.

<sup>17</sup> SCHMIDT : Lautlehre, S. 786.

zu Wa-Kengtung. Die Zahlwörter und die Bezeichnung für „Knochen“ stimmen in der Präfixlosigkeit mit Wa-Kengtung überein, nur das Wort „Sonne“ fällt aus dem Rahmen dieses Schemas, da es, wie in den meisten Wa- und Lawa-Sprachen, ein Präfix besitzt. Ähnlich verhält es sich mit den Anlauten. „Neun“, „Hand“ und „Zunge“ haben tönenden, „vier“ hingegen tonlosen Anlaut.

### Zusammenfassung

Von den eigentlichen Lawasprachen müssen diejenigen einiger anderer Stämme, die man gemeinhin als Lawa zu bezeichnen pflegt, ausgeschlossen werden, da sie mit diesen entweder gar nicht oder doch nur ganz entfernt verwandt sind. Die Lawasprachen können vorläufig in zwei Gruppen eingeteilt werden, nämlich in die Me Ping- und die Pa Pao-Gruppe. Erstere steht in mancher Beziehung dem Wa-Vü näher als dem Wa-Kengtung State. Zwischen dem Pa Pao und der sogenannten Angku-Gruppe (A-mok, Ang-ku und Möng Lwe) besteht eine enge sprachliche Verwandtschaft. In geringerem Maße ist auch eine Verbindung zwischen dem Pa Pao und dem Wa-Kengtung vorhanden.

Daraus ergibt sich, daß die sprachlichen Bindungen zwischen Wa und Lawa trotz den zum Teil großen Distanzen, welche diese Stämme trennen, noch recht enge sind und daß es somit nicht so einfach ist, diesen Komplex von Wa- und Lawa-Völkern, welche das Gebiet von N-Siam und die Shan-Staaten bis an die chinesische Grenze und vielleicht noch darüber hinaus bis nach Tibet bewohnen, klar auseinanderzuhalten, da die einzelnen Glieder oft stark ineinandergreifen. Es wäre recht interessant, zu untersuchen, ob und inwiefern die hier festgestellten sprachlichen Beziehungen sich auch auf das Kulturelle erstrecken könnten. Dazu fehlt es leider noch zu sehr an ethnographischem Material, denn mit Ausnahme der „wildten“, Wa, über die wohl interessante, aber nicht erschöpfende Beschreibungen<sup>18</sup> vorliegen, haben die verschiedenen Wa-, La- und Lawa-Stämme der britischen Shan-Staaten die Aufmerksamkeit der Ethnologen oder sonstigen Reisenden kaum auf sich lenken können, obwohl sie in der Bevölkerungsgeschichte Hinterindiens keine geringe Rolle spielen.

### Zur Transkription

Die Lawasprache hat folgenden Lautbestand:

Konsonanten										Vokale									
<i>h</i>																			
<i>k</i>	<i>kh</i>							<i>ŋ</i>	<i>l</i>										
						<i>y</i>				<i>ü</i>	<i>i</i>							<i>u</i>	
<i>t'</i>							<i>ŋ</i>			<i>ō</i>	<i>e</i>							<i>o</i>	
					<i>č</i>								<i>ä</i>					<i>ə</i>	
<i>t</i>	<i>th</i>	<i>d</i>	<i>s</i>				<i>n</i>	<i>r</i>	<i>l</i>									<i>a</i>	
					<i>f</i>	( <i>v</i> )													
<i>p</i>	<i>ph</i>	<i>b</i>				<i>w</i>	<i>m</i>												

<sup>18</sup> Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, S. 493-519.  
J. C. SCOTT: Burma and Beyond, London (1932), S. 291-321.



Zu beachten ist, daß *k t p* im Auslaut immer ohne Explosion ausgesprochen werden.

*tʰ*, ein palatalisierter Dentallaut, wird vom ungeübten europäischen Ohr sehr oft überhört, d. h. für die palatale Affrikata *č* (*tš*) gehalten. Diese beiden Laute sind in der Lawasprache (und sehr wahrscheinlich auch in den Wasprachen) scharf auseinanderzuhalten.

Das Vorkommen des labio-dentalen *v* ist nicht mit Sicherheit festgestellt worden. Bei sehr vielen Lawa wird es durch das bilabiale *w* ersetzt.

*ö* und *ü* werden stets ganz offen, ohne Lippenrundung, ausgesprochen. Eigentlich sollten *ō* und *ū* dafür verwendet werden, aber da geschlossenes *ö* bzw. *ü* nie vorkommt, kann der untergesetzte Strich überhaupt weggelassen werden.

*ä* wird wie ein sehr offenes *e* ausgesprochen, ungefähr wie im englischen *bad*. Nach dem Anthropol-Alphabet sollte dafür ein *a* stehen, aber da eine Verwechslung nicht möglich ist, wollen wir hier der Einfachheit halber *ä* verwenden.

Die Länge eines Vokales wird durch einen darübergesetzten Strich ausgedrückt (*ā, ē, ū*). Ein Vokal ohne ein diakritisches Zeichen stellt immer die Kürze dar. Diese kann noch speziell hervorgehoben werden durch ein Böglein über dem Vokal (*ǎ, ǣ, ǔ*).

Bei zusammengesetzten Wörtern liegt die Betonung immer auf der letzten Silbe.

### Vokabularien der Lawa-Dialekte der Me Ping-Gruppe.

#### Substantiva

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Abendessen	<i>aup phū</i>		
Affe	<i>fūǎ</i>	<i>fūǎ</i>	<i>fūǎ</i>
Ameise	<i>moič</i>	<i>māk</i>	
Arekanuß	<i>ple</i>	<i>ple</i>	
Arm	<i>thū te</i>	<i>thū tai</i>	<i>thū te</i>
Armbrust, Bogen	<i>āk</i>	<i>āk</i>	<i>āk</i>
Asche	<i>ta</i>	<i>ta</i>	<i>ta</i>
Ast	<i>kāk kho</i>	<i>kāk kho</i>	<i>kāk kho</i>
Auge	<i>nāi</i>	<i>nāa</i>	<i>nē</i>
Bach	<i>klōñ</i>	<i>klōñ</i>	<i>klōñ</i>
Banane	<i>ramos</i>	<i>amōi</i>	<i>lamōi</i>
Bär	<i>kris</i>	<i>khre</i>	<i>kraiñ</i>
Bart (Kinn-)	<i>hātk kāp</i>	<i>hātk kāp</i>	<i>hātk kāp</i>
Bauch	<i>wiak</i>	<i>wiak</i>	<i>wiak</i>
Baum	<i>kho</i>	<i>kho</i>	<i>kho</i>
Baumwolle	<i>koi</i>	<i>kāu</i>	
Baumwollfaden	<i>man koi</i>		
Bein	<i>nko čuāñ</i>	<i>nko tūāñ</i>	
Beinring	<i>sakūñ</i>		
Berg	<i>mblauñ, mō</i>	<i>mō</i>	<i>mblēñ</i>

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Bergrücken	<i>thū</i>		
Besen	<i>lā apai</i>		
Betelblatt	<i>hla phlo</i>	<i>la phlo</i>	
Biene	<i>hā</i>	<i>hā</i>	<i>hā</i>
Bienenhonig	<i>ko hā</i>		
Bienenwachs	<i>nū</i>		
Birmane	<i>mblān</i>	<i>mblān</i>	<i>mblān</i>
Blatt	<i>hla</i>	<i>la</i>	<i>laha</i>
Blei	<i>mbrāk</i>	<i>mbrāk</i>	<i>mbrāk</i>
Blitz	<i>puk prāk</i>	<i>puk prāk</i>	<i>tup tiap</i>
Blume	<i>thīa</i>	<i>tīa</i>	
Boot	<i>lōn</i>	<i>hūa (thai)</i>	<i>rahūa</i>
Blut	<i>hnām</i>	<i>nām</i>	<i>nhām</i>
Brennholz	<i>khe</i>	<i>khe</i>	<i>khe</i>
Brust (Mann)	<i>ndūa lāl</i>	<i>ok (thai)</i>	<i>ndūa lāl</i>
Brüste (Frau), Euter	<i>tāt</i>	<i>nen</i>	<i>tāt</i>
Büffel	<i>krāk pōk</i>	<i>krāk pōk</i>	<i>krāk pōk</i>
Büffelkuh	<i>krāk kōn</i>	<i>krāk kōn</i>	<i>krāk kōn</i>
Büffelhorn	<i>rōn krāk</i>		
Chilly (span. Pfeffer)	<i>mbrōit</i>	<i>mbrök</i>	
Chinese	<i>tek</i>	<i>tek</i>	<i>tek</i>
Dach	<i>plōn</i>		<i>plōn</i>
Dolch	<i>mīt sui (thai)</i>	<i>mīt sui</i>	<i>mīt sui</i>
Donner	<i>nōum bre</i>	<i>nōum prēi</i>	<i>naum malōn</i>
Dorf	<i>yūan</i>	<i>yūan</i>	<i>yūn</i>
Dorfältester	<i>pa khūat</i>		
Drehspuler (für Baumwolle)	<i>kuak</i>		
Ebene	<i>alōn</i>	<i>tūk</i>	<i>nklauñ</i>
Ehemann	<i>parami</i>	<i>pī amēi</i>	
Ehefrau	<i>parapōn</i>	<i>pī apōn</i>	
Ei	<i>tōm</i>	<i>tōm</i>	<i>tōm</i>
Eichhörnchen	<i>lāi</i>		<i>lēi</i>
Eidechse	<i>sañkrā</i>	<i>sañkrā</i>	
Eisen	<i>hleit</i>	<i>lek</i>	<i>rē</i>
Elefant	<i>sān</i>	<i>sān</i>	<i>sān</i>
Elefantenrüssel	<i>phlōk sañ</i>		
Ente	<i>thūa</i>	<i>tūa</i>	<i>tūa</i>
Entkernmaschine	<i>pān khit thīa</i>		
Erde (Boden)	<i>te</i>	<i>tēi</i>	<i>te</i>
Fackel	<i>ki</i>	<i>ke</i>	
Feder (Vogel)	<i>hātk</i>	<i>hāk</i>	<i>hātk</i>
Fett	<i>la-āl</i>	<i>la-āl</i>	<i>la-ō</i>
Feuer	<i>nō</i>	<i>nō</i>	<i>nō</i>
Fieber	<i>so ko</i>		
Finger	<i>rōi</i>	<i>dōi</i>	<i>rōh</i>

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Fingernagel	<i>hmain</i>	<i>main</i>	<i>mhaim</i>
Fisch	<i>ka</i>	<i>ka</i>	<i>ka</i>
Fischreuse	<i>čanain</i>		
Fleisch	<i>ni</i>	<i>nā</i>	<i>ni</i>
Fliege	<i>ru-ē</i>	<i>laih</i>	
Flügel	<i>proit</i>		
Fluß	<i>klōn ra, ra-aum</i>		
Frau	<i>parapōn</i>	<i>pī apōn</i>	
Frosch	<i>tīak</i>	<i>tīak</i>	<i>tīak</i>
Frucht	<i>ple kho</i>	<i>ple kho</i>	<i>ple kho</i>
Frühstück	<i>aup sā</i>		
Fuß	<i>hla čuān</i>	<i>la tūān</i>	<i>laha čuān</i>
Fußboden	<i>kho thōm</i>		
Garten	<i>to raphūm</i>	<i>sūan (thai)</i>	
Gesicht	<i>nā (thai)</i>	<i>nā</i>	<i>nā</i>
Gibbon	<i>rayūa</i>	<i>ayūa</i>	<i>rayūa</i>
Gift	<i>yūa ǝp</i>		
Glocke (Kuh-)	<i>niklāin</i>		
Glöckchen (Schmuck)	<i>mphroin</i>		
Gold	<i>khrāi</i>	<i>khrīa</i>	<i>khrē</i>
Grab	<i>to ramoit</i>		
Grabstock	<i>krimō</i>		
Grabstockspitze	<i>raphūt</i>	<i>aphūt</i>	<i>raphūt</i>
Gras	<i>raip</i>	<i>rai</i>	<i>raip</i>
Greis	<i>ta khūat</i>	<i>pī kūat</i>	
Gurke	<i>kā kūān</i>	<i>kā kūān</i>	
Gürtel	<i>mō hūt</i>	<i>mō hat</i>	
Haar	<i>hālk</i>	<i>hālk</i>	<i>hālk</i>
Haarnadel	<i>pīn (thai)</i>	<i>pīn</i>	<i>pīn</i>
Hahn	<i>ā hmain</i>	<i>ā main</i>	<i>ā ramhain</i>
Hals	<i>nok</i>	<i>nok</i>	<i>nok</i>
Halsband	<i>hnān nuñ nok</i>		
Hammer		<i>mat</i>	
Hand	<i>te</i>	<i>tai</i>	<i>te</i>
Handspuler	<i>rasain</i>		
Haumesser	<i>ranōn</i>	<i>anōn</i>	
Häuptling, Fürst	<i>khun (thai)</i>	<i>khun</i>	
Haus	<i>nūa</i>	<i>nūa</i>	<i>nūa</i>
Haut	<i>hāk</i>	<i>hāk</i>	<i>hāk</i>
Henne	<i>ā kōn</i>	<i>ā kōn</i>	<i>ā kaun</i>
Herd	<i>ta</i>	<i>ta</i>	<i>ta</i>
Himmel	<i>malōn</i>	<i>malōn</i>	
Hirsch	<i>tāk</i>	<i>tāk</i>	<i>tāk</i>
Höhle	<i>tham</i>		
Hose	<i>wā</i>	<i>wā</i>	<i>wā</i>



Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Hund (Rüde)	<i>sə hmain</i>	<i>sə main</i>	<i>sə ramhain</i>
Hündin	<i>sə kōn</i>	<i>sə kōn</i>	<i>sə kaun</i>
Hut	<i>vōm</i>	<i>nēi</i>	
Jacke, Kleid	<i>aphi</i>	<i>ape</i>	
Jackfruit (Brotfrucht)	<i>nak nōn</i>	<i>nak nōn</i>	
Jahr	<i>neum</i>	<i>nōum</i>	<i>naum</i>
Jätmesser	<i>wāk</i>		
Kamm	<i>saka</i>		
Karren, Wagen	<i>lō (thai)</i>	<i>lō</i>	<i>lō</i>
Kartoffel	<i>hān</i>		
Katze	<i>māu</i>	<i>māu</i>	<i>mīa</i>
Kaulquappe	<i>lāl</i>	<i>lāl</i>	<i>lāl</i>
Kind	<i>kūan(do)</i>	<i>kon(do)</i>	<i>kūan(do)</i>
Kinn	<i>kāp</i>	<i>kāp</i>	<i>kāp</i>
Klebreis	<i>nə phit</i>	<i>nə pit</i>	
Kleid	<i>aphi</i>	<i>ape</i>	
Kleiderkorb, offen	<i>pō</i>		
Kleiderkorb mit Deckel	<i>pōm</i>		
Knabe	<i>kūando rami</i>	<i>kondo amei</i>	
Knie	<i>nōn</i>	<i>nōn</i>	<i>nōn</i>
Knochen	<i>sa-ān</i>	<i>sa-ān</i>	<i>sa-ān</i>
Kohle (Holz-)	<i>sōi</i>	<i>sōi</i>	<i>sōi</i>
Kokosnuß	<i>phrūa</i>	<i>phrūa</i>	<i>phrūa</i>
Kopf	<i>kain</i>	<i>kai</i>	<i>kain</i>
Kopfbedeckung beim Jäten	<i>ni</i>		
Kopftuch	<i>kon kain</i>		
Korbdeckel	<i>thūak</i>		
Körper	<i>ko</i>	<i>ko</i>	<i>ko</i>
Krabbe	<i>tām</i>	<i>tām</i>	
Krebs	<i>tostōn</i>	<i>ta satōn</i>	
Kröte	<i>rūak</i>	<i>rūak</i>	
Kuh	<i>mōk kōn</i>	<i>mōp kōn</i>	<i>mauk kaun</i>
Kugelhogen	<i>kon kōn</i>	<i>kon kōn</i>	<i>kon kōn</i>
Kupfer	<i>lō sakhrāk</i>	<i>lō sakhrāk</i>	
Lehm	<i>mbin</i>	<i>mbēn</i>	<i>mīn</i>
Leichnam	<i>phūi yūm</i>	<i>pī yūm</i>	
Leiter	<i>mbōn</i>		
Lendentuch	<i>phalop</i>		
Leopard	<i>rawīa tia</i>	<i>awīa tia</i>	<i>rawī tia</i>
Lied, Gesang	<i>čīa</i>		
Lippe	<i>ndōi</i>	<i>tāu</i>	<i>ndūa</i>
Löffel	<i>sanūan</i>		
Loch, Öffnung	<i>to</i>	<i>to</i>	<i>to</i>
Mädchen	<i>kūando rapōn</i>	<i>kondo apōn</i>	
Mais	<i>sōn hō</i>		

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Mango	<i>pā</i>	<i>pā</i>	
Mann	<i>parami</i>	<i>pī amēi</i>	
Markt	<i>kāt (thai)</i>		
Matte	<i>sāt (thai)</i>		
Maus	<i>kūaṇ</i>		
Medizin	<i>yūa (thai)</i>		
Mensch	<i>phūi</i>		
Milch	<i>ra-aum tāl</i>	<i>ra-aum neṇ</i>	
Mittagessen	<i>aup kōt</i>		
Monat	<i>khe</i>	<i>khe</i>	<i>khai</i>
Mond	<i>khe</i>	<i>khe</i>	<i>khai</i>
Mondfinsternis	<i>rauḱ čīāt khe</i>		
Mörser (Reis-)	<i>mbō</i>	<i>pō</i>	<i>mbō</i>
Mörserkeule	<i>ṇkri</i>		
Mund	<i>rambōm</i>	<i>ambōm</i>	<i>ramūam</i>
Muntjak	<i>pōs</i>	<i>pōh</i>	
Muschel	<i>hōi</i>	<i>hōi</i>	<i>hōi</i>
Mutter	<i>ma</i>		
Nabel	<i>rathīṇ</i>	<i>ratīṇ</i>	<i>rathīṇ</i>
Nacht	<i>saum</i>	<i>sambūa</i>	<i>ranhāum</i>
Nacken	<i>ṇok</i>		
Name	<i>māh</i>		
Nase	<i>mā</i>	<i>mā</i>	<i>mā</i>
Nest (Vogel-)	<i>taṇkro</i>	<i>ṇūa saim</i>	
Netz	<i>rēuṇ</i>		
Norden	<i>la kalauṇ</i>	<i>la kalūaṇ</i>	<i>la kalōṇ</i>
Ohr	<i>sūak</i>	<i>sūak</i>	
Ohrring	<i>tō sūak</i>	<i>tō sūak</i>	
Orange	<i>ōi</i>	<i>pī na</i>	
Osten	<i>la ka-ōk saṇi</i>	<i>la ka-ōk saṇē</i>	<i>la ka-ōk saṇēi</i>
Pfeffer	<i>mbrōit nōum</i>	<i>mbrōk nōum</i>	
Pferd	<i>mbrōṇ</i>	<i>mbrōṇ</i>	<i>mbrōṇ</i>
Pfeife (Tabak-)	<i>mōk</i>		
Pfeil	<i>thē</i>	<i>tē</i>	<i>thē</i>
Rabe	<i>raṇāk</i>	<i>la-āk</i>	
Rauch	<i>maut ṇō</i>	<i>māk ṇō</i>	<i>māt ṇō</i>
Raupe	<i>aič</i>		
Regen	<i>hle</i>	<i>lei</i>	<i>lahe</i>
Regenbogen	<i>rayōṇ</i>		<i>rayōṇ</i>
Regenzeit	<i>ṇūm hle</i>		
Reis enthülst	<i>rako</i>	<i>ako</i>	
unenthülst	<i>ṇō</i>	<i>ṇō</i>	<i>ṇō</i>
gekocht	<i>aup</i>	<i>aup</i>	<i>aup</i>
Reisfeld bewässert	<i>čūk, nā</i>	<i>tūk, nā</i>	
an Berghängen	<i>māh</i>	<i>māh</i>	<i>mē</i>

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Reisbranntwein	<i>plāi</i>	<i>pl̄a</i>	<i>plē</i>
Rhinozeros	<i>ramai</i>	<i>amāi</i>	<i>mōi</i>
Rinde (Baum-)	<i>hl̄o kho</i>	<i>l̄o kho</i>	<i>lah̄o kho</i>
Ring	<i>t̄ain</i>	<i>kūan</i>	
Rodungsfeld	<i>māh</i>	<i>māh</i>	<i>mē</i>
Rücken	<i>tañkro</i>	<i>ñko</i>	<i>añ yūan</i>
Sack	<i>hau rūat</i>		
Salz	<i>khis</i>	<i>kī</i>	<i>kī</i>
Sand	<i>hmaič</i>	<i>maiñ</i>	<i>mhait</i>
Säugling	<i>kūando tia</i>		
Schädel	<i>alōk kain</i>	<i>sa-āñ kai</i>	<i>alōk kain</i>
Schatten	<i>rapoi</i>		
Schildkröte	<i>rāl</i>	<i>rā</i>	
Schlange	<i>sa-ōin</i>	<i>sa-ōñ</i>	
Schmetterling	<i>mun būan</i>	<i>bun bāñ</i>	
Schnabel	<i>rañko</i>	<i>añkāu</i>	
Schnur	<i>mo</i>		
Schuh	<i>kōp</i>	<i>hāk t'ūan</i>	
Schulter	<i>klep</i>	<i>klep</i>	<i>klep</i>
Schwein	<i>leik</i>	<i>leik</i>	<i>leik</i>
Schweiß	<i>lahāñ</i>	<i>lahāñ</i>	<i>lahāñ</i>
Schwert	<i>vīt</i>	<i>vīk</i>	
Seide	<i>satho</i>	<i>sato</i>	
Shan	<i>ñia</i>	<i>ñia</i>	<i>ñia</i>
Siamese (Thai)	<i>sām</i>	<i>sām</i>	<i>sām</i>
Silber	<i>māl</i>	<i>māl</i>	<i>māl</i>
Sin (Frauenrock)	<i>ndai</i>		
Sommer	<i>ñim hrūan</i>		
Sonne, Tag	<i>sañi</i>	<i>sañē</i>	<i>sañēi</i>
Sonnenaufgang	<i>hauk, ōk sañi</i>		
Sonnenuntergang	<i>l̄iak, ñki sañi</i>		
Sonnenfinsternis	<i>rauk čiat sañi</i>		
Sonnenstrahlen	<i>koit</i>		
Speer	<i>phl̄ias</i>		
Spinnrad	<i>alēñ</i>		
Stamm (Baum-)	<i>lām (kho)</i>	<i>lām (kho)</i>	
Staub	<i>maut rakāl</i>	<i>maut akāu</i>	<i>maut rakāl</i>
Stechmücke	<i>yun (thai)</i>		
Stein, Erz	<i>samo</i>	<i>samo</i>	<i>samo</i>
Steinbock	<i>kās</i>		
Stern	<i>samoñ</i>	<i>sabōñ</i>	<i>samoñ</i>
Stier	<i>mōk pōk</i>	<i>mōp pōk</i>	<i>mauk pōk</i>
Stimme	<i>ā-l̄o</i>		
Stirne	<i>rā</i>	<i>dā</i>	<i>rē</i>
Süden	<i>la kase</i>	<i>la kasēi</i>	<i>la kasēi</i>



Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Sumpf	<i>aphün</i>	<i>apün</i>	
Tabak	<i>yūa sūp</i> (thai)	<i>yūa sūp</i>	
Tag	<i>sañi</i>	<i>sañē</i>	<i>sañēi</i>
Tanz	<i>fūan</i> (thai)		
Tau	<i>rana</i>		
Tee	<i>sā</i>	<i>sa</i>	<i>sa</i>
Teller	<i>čūam</i> (thai)		
Tiger	<i>rawīa ra</i>	<i>awīa ra</i>	<i>rawī ra</i>
Topf	<i>ndōñ</i>	<i>tōñ</i>	<i>ndōñ</i>
Totengesang	<i>sañū yūm</i>		
Tragkorb (für Mann)	<i>pām</i>		
(für Frau)	<i>kok khe</i>		
Tränen	<i>rambūat</i>	<i>ambōt</i>	<i>rambūat</i>
Traum	<i>ramo</i>		
Trommel	<i>krāñ</i>		
Türe	<i>rawüč</i>	<i>awüč</i>	<i>rawüč</i>
Urin	<i>naum</i>	<i>naum</i>	
Vater	<i>phüč</i>		
Veranda, offener Teil	<i>ñküa</i>		
überdachter Teil	<i>kapōñ</i>		
Vogel	<i>saim</i>	<i>saim</i>	<i>saim</i>
Vorratsraum	<i>krāu</i>		<i>taup</i>
Wadenbinde	<i>phō čūañ</i>		
Wald	<i>pirauk</i>	<i>pidūak</i>	<i>mirōk</i>
Wange	<i>sapa</i>	<i>sapa</i>	<i>sapa</i>
Wasser	<i>ra-aum</i>	<i>ra-aum</i>	<i>ra-aum</i>
Webstuhl	<i>tain</i>		
Weg	<i>kra</i>		<i>kra</i>
Westen	<i>la kaliak sañi</i>		
Wildschwein	<i>leik pre</i>	<i>leik pre</i>	<i>leik pre</i>
Wind	<i>kāl</i>	<i>kāl</i>	<i>mbāñ</i>
Winter	<i>ñūm kōt</i>		
Woche	<i>ālās sañi</i>		
Wohnraum	<i>nai nūa</i>		
Wolke	<i>tut vū</i>	<i>mbrā ra-aum</i>	<i>tut wū</i>
Wurzel	<i>rā kho</i>	<i>rā kho</i>	<i>rā kho</i>
Zahn	<i>mbīañ</i>	<i>pīañ</i>	<i>mbīañ</i>
Zaun	<i>raphūm</i>	<i>aphūm</i>	
Zehe	<i>rōi čūañ</i>	<i>dōi tūañ</i>	<i>rōh čūañ</i>
Zitrone	<i>manāu</i> (thai)		
Zucker	<i>nām tām</i> (thai)		
Zuckerrohr	<i>rami</i>	<i>amēi</i>	
Zunge	<i>ndāk</i>	<i>tāk</i>	<i>ndāk</i>
Zungenhorn (Instrument)	<i>kōi</i>		
Zwiebel	<i>hōm</i> (thai)		

## Verwandtschaftsbezeichnungen

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
Vater	<i>phüä</i>		
Mutter	<i>ma</i>		
Großvater	<i>ta</i>		
Großmutter	<i>yüä</i>		
Urgroßvater	<i>te</i>		
Urgroßmutter	<i>ye</i>		
Kind	<i>kūan(do)</i>		
Sohn	<i>kūando ami</i>		
Tochter	<i>kuando apön</i>		
älterer Bruder	<i>iak ra</i>		
ältere Schwester	<i>ōi ra</i>		
jüngerer Bruder	<i>phü rami</i>		
jüngere Schwester	<i>phü rapön</i>		
Vaters älterer Bruder	<i>tiñ</i>		
» jüngerer Bruder	<i>āñ</i>		
» ältere Schwester	<i>kō ra</i>		
» jüngere Schwester	<i>kō tho</i>		
Mutters älterer Bruder	<i>po ra</i>		
» jüngerer Bruder	<i>čüak</i>		
» ältere Schwester	<i>thññ</i>		
» jüngere Schwester	<i>nōum</i>		
Schwiegervater	<i>nai</i>		
Schwiegmutter	<i>ma nēum</i>		
Enkel	<i>kūanso ami</i>		
Enkelin	<i>kūanso apön</i>		
Urenkel	<i>kūanse ami</i>		
Urenkelin	<i>kūanse apön</i>		

## Zahlwörter

eins	<i>thi</i>	<i>te</i>	<i>ti</i>
zwei	<i>la-ā</i>	<i>la-ā</i>	<i>la-ā</i>
drei	<i>la-ūa</i>	<i>la-ūei</i>	<i>la-ō</i>
vier	<i>paun</i>	<i>pāñ</i>	<i>paun</i>
fünf	<i>phōn</i>	<i>phūan</i>	<i>phōn</i>
sechs	<i>lās</i>	<i>lā</i>	<i>lā</i>
sieben	<i>ālās</i>	<i>ālā</i>	<i>ālā</i>
acht	<i>sate</i>	<i>satēi</i>	<i>sande</i>
neun	<i>sataim</i>	<i>satain</i>	<i>sataim</i>
zehn	<i>kāu</i>	<i>kūa</i>	<i>kō</i>
elf	<i>kāu rūh thi</i>	<i>kūa ra te</i>	<i>kō ti</i>
zwölf	<i>kāu rūh la-ā</i>	<i>kūa ra la-ā</i>	<i>kō la-ā</i>
zwanzig	<i>nā</i>	<i>nā</i>	<i>nē</i>
einundzwanzig	<i>nā rūh thi</i>	<i>nā ra te</i>	<i>nā ti</i>

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
dreißig	<i>nūa</i>	<i>nūei</i>	<i>nūa</i>
vierzig	<i>rapaun</i>	<i>rapān</i>	<i>rapaun</i>
fünfzig	<i>rahōn</i>	<i>rahūan</i>	<i>rahōn</i>
sechzig	<i>rañkläs</i>	<i>rañkrä</i>	<i>ñklē</i>
siebzig	<i>āñkläs</i>	<i>āñkrä</i>	<i>āñklē</i>
achtzig	<i>rate</i>	<i>ratēi</i>	<i>rande</i>
neunzig	<i>ratain</i>	<i>ratain</i>	<i>randain</i>
hundert	<i>rōi</i> (thai)	<i>rōi</i>	<i>rōi</i>
hundertundeins	<i>rōi plāi thi</i>	<i>rōi pai te</i>	
zweihundert	<i>la-ā rōi</i>	<i>la-ā rōi</i>	
tausend	<i>phūan</i> (thai)		

## Adjectiva :

alt	<i>khūat</i>	<i>kūat</i>	
arm	<i>thūk</i>		
betrunken	<i>yuič</i> ( <i>plāi</i> )	<i>yut</i> ( <i>prīa</i> )	
billig	<i>thök</i>		
bitter	<i>sōn</i>		
blau	<i>pāl</i>	<i>ra-aum mat</i>	<i>pāh</i>
blind	<i>tak</i>	<i>tak</i>	
dick	<i>klōin</i>		
dünn	<i>rakhūā</i>		
durstig	<i>kot nō</i>	<i>kuat nō</i>	
gelb	<i>sañi</i>	<i>sañōi</i>	<i>sañāi</i>
gesund	<i>samrān</i> (thai)		
groß	<i>ra</i>	<i>ra</i>	<i>ra</i>
grün	<i>sañā</i>	<i>sañā</i>	<i>sañā</i>
gut	<i>mait</i>		
gut schmeckend	<i>nūm</i>		
häßlich	<i>krōm</i>		
hoch	<i>hlauñ</i>		
hohl	<i>layauñ</i>		
hungrig	<i>kot sōm</i>	<i>kuat sōm</i>	
klebrig	<i>bōn</i>		
klein	<i>tiā</i>	<i>tiā</i> ( <i>te</i> )	
krank	<i>so</i>		
leicht zu tragen	<i>čauñ</i>		
» zu tun	<i>yūa</i>		
männlich (Menschen)	( <i>r</i> ) <i>ami</i>	<i>amēi</i>	( <i>r</i> ) <i>ami</i>
» (Büffel, Rinder)	<i>pōk</i>	<i>pōk</i>	<i>pōk</i>
» (andere Tiere)	<i>hmain</i>	<i>main</i>	<i>ramhain</i>
niedrig	<i>thīam</i>		
pfeffrig, scharf	<i>pre</i>		
reich	<i>kōi</i>		
rot	<i>sakhrāk</i>	<i>sakhrāk</i>	<i>sakhrāk</i>



Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
rund	<i>naun</i>		
salzig	<i>ēum</i>		
sauber	<i>yōk</i>		
sauer	<i>na</i>		
schlecht	<i>taut</i>		
» schmeckend	<i>nūm töu</i>		
schmerzhaft	<i>phūs</i>		
schön	<i>khoič</i>		
schwach	<i>čūm</i>		
schwanger	<i>nā</i>		
schwarz	<i>lōn</i>	<i>lōn</i>	<i>lōn</i>
schwer zu tragen	<i>čian</i>		
» zu tun	<i>yāk (thai)</i>		
spät	<i>khūat</i>	<i>khūat</i>	<i>kūat</i>
stark	<i>rīan</i>		
stumm	<i>ūa</i>	<i>ūa</i>	
süß	<i>ndē</i>		
taub	<i>hlaut</i>	<i>hlāk</i>	
teuer	<i>phīan</i>		
tot	<i>yūm</i>	<i>yūm</i>	<i>yūm</i>
trocken	<i>sa-ō</i>		
weiblich (Menschen)	<i>(r)apōn</i>	<i>apōn</i>	<i>(r)apōn</i>
» (Tiere)	<i>kōn</i>	<i>kōn</i>	<i>kaun</i>
weiß	<i>pyain</i>	<i>pīn</i>	<i>pīn</i>
weit	<i>sañāi</i>		
<b>Verba</b>			
anziehen (Kleider)	<i>taup aphi</i>	<i>ia ape</i>	
anzünden (Feuer)	<i>brās nō</i>	<i>pān nō</i>	<i>brā nō</i>
atmen	<i>thui raphaum</i>		
aufheben	<i>yūak</i>		
aufstehen	<i>ko</i>	<i>ko</i>	<i>ko</i>
aufwachen	<i>apēu</i>	<i>apēu</i>	
ausziehen (Kleider)	<i>poič aphi</i>	<i>hūak ape</i>	
baden	<i>haum te</i>		
begraben (Leiche)	<i>ramoič pi-yūm</i>	<i>apān pi-yūm</i>	
beißen	<i>khīat</i>	<i>kīat</i>	<i>khīat</i>
bellern	<i>rū</i>	<i>lō</i>	<i>rō</i>
brennen	<i>tōn</i>		
denken	<i>khīt (thai)</i>		
essen	<i>sōm</i>	<i>sōm</i>	<i>sōm</i>
ernten (Reis)	<i>mak nō</i>		
fahren	<i>pok lō</i>	<i>pok lō</i>	
fliegen	<i>pēu</i>	<i>pēu</i>	<i>pōi</i>
freuen (sich)	<i>yīn dī (thai)</i>		

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
fürchten (sich)	<i>lat</i>	<i>lat</i>	
gähnen	<i>ñāp</i>		
gebären, geboren werden	<i>koi</i>	<i>kē</i>	<i>kih</i>
geben	<i>khūa</i>		
gehen	<i>hēu</i>	<i>hēu</i>	<i>hēu</i>
haben	<i>kōi</i>		
hauen	<i>mōk</i>		
hinlegen (etwas)	<i>wat</i>		
hören	<i>hmōñ</i>	<i>mōñ</i>	<i>mhōñ</i>
husten	<i>mauk</i>	<i>mūak</i>	<i>mōk</i>
jäten	<i>rām raip</i>		
kämmen	<i>sāt hāk</i>		
kauen	<i>mpīaṅ</i>		
kochen	<i>kös</i>	<i>kīou</i>	
kommen, zurückkehren	<i>ōin</i>	<i>ōin</i>	<i>ōin</i>
krähen	<i>ra-ō</i>		
lachen	<i>ñös</i>	<i>ñūa</i>	<i>ñūa</i>
laufen	<i>hēu</i>		
lesen	<i>lāu (thai)</i>	<i>lāu (thai)</i>	
löschen (Feuer)	<i>yüt ñō</i>	<i>yüt ñō</i>	<i>yüt ñō</i>
machen	<i>yū</i>		
mitnehmen	<i>rōk</i>		
nähen	<i>khīñ</i>	<i>tūñ</i>	
pflanzen (Reis)	<i>phūt ñō</i>		
regnen	<i>tōum hle</i>	<i>tōum lēi</i>	<i>tōum lahe</i>
reiten	<i>pok mbrōñ</i>	<i>pok mbrōñ</i>	<i>pok mbrōñ</i>
rennen	<i>tēn</i>	<i>tēu</i>	
riechen	<i>ñaut</i>	<i>ñāk</i>	
säen (Reis)	<i>thūa ñō</i>	<i>tūa</i>	
sehen, erblicken	<i>yo</i>	<i>yo</i>	<i>yua</i>
schießen	<i>pōin</i>		
schlafen	<i>ait</i>	<i>ait</i>	<i>ait</i>
schlagen	<i>poh</i>		
schneiden	<i>het</i>		
schreiben	<i>khriak</i>	<i>khēk</i>	
schreien	<i>khriak</i>		
singen	<i>čīa</i>	<i>khīa</i>	<i>tīa</i>
sitzen	<i>ñaum</i>	<i>ñaum</i>	<i>mōk</i>
spielen	<i>raña</i>		
sprechen	<i>krōn</i>	<i>krōn</i>	
spucken	<i>ndoit</i>	<i>thōk</i>	
stampfen (Reis)	<i>rō ñō</i>		
stechen	<i>mbūak</i>		
stehen	<i>čōñ</i>	<i>tōñ</i>	<i>tūaṅ</i>
stehlen	<i>kamōi (thai)</i>	<i>kamōi</i>	

Deutsch	Umpai	Bo Luang	Mapä
sterben	yūm	yūm	yūm
töpfern	lūan ndōn		
töten	bōin	bōin	
trinken	ho	yo	nū
vergraben	rapān		
waschen	rasait	khāk	khōit
weben	tain	tain	tain
weinen	nūam	nūam	nūam
werfen	wat		
wohnen, verbringen	aut		
wollen	(khuat) aih		

## Pronomina

Deutsch	Umpai
ich	au
du	pe, mi
er	pe, mi
wir	e
ihr	pe, mi
sie	pe
dieser	hēi, khe
jener	thō

## Übrige Wortklassen

allein	thi phūi nuñ
außen	kaphre
hinten	kañkhe
in	to
innen	kanai
ja	hūi
links	ka'ūan, karwe
nah	sandi
nein	nika
nicht	tōu
oben	kalaun
rechts	kakain, kandōm
spät	khūat
unten	kase
von	niam
vorn	kanā
wann	ya mōm
weit	sañāi
wenn, als	mūa
wieviel	thi la-ā
wo, wohin	pak mōm



## Zeitangabe

## Deutsch

vorgestern

gestern

heute

morgen

übermorgen

überübermorgen

letztes Jahr

nächstes Jahr

Zeit kurz vor dem Hahnenschrei

Zeit, da man die Handlinien unterscheiden  
kann

Zeit des Sonnenaufganges

Zeit des Frühstückes

Zeit eines späten Frühstückes

Vormittagszeit

Mittagszeit

Nachmittagszeit

Zeit des Abendrotes

Zeit des Sonnenunterganges

Zeit des Abendessens

Nachtzeit

Mitternacht

Zeit nach Mitternacht

## Umpai

*ñko thi**ñko ne**ra-e**sa-e**sathi**sathīak**nēum kam thi**nēum sam thi**mō mūa sam ra-o ā*

Zeit wenn wird krähen Hahn

*mō mūa yo atūak te*

Zeit wenn sehen Linien Hand

*mō mūa ōk sañi*

Zeit wenn aufgeht Sonne

*mō mūa sōm aup sā*

Zeit wenn essen Frühstück

*mō mūa sōm aup sā khūat*

Zeit wenn essen Frühstück spät

*mō mūa hauk sañi*

Zeit wenn steigt Sonne

*mō mūa ōn sañi*

Zeit wenn ? Sonne

*mō mūa ñki sañi*

Zeit wenn sinkt Sonne

*mō mūa sakhrāk sañi*

Zeit wenn rot Sonne

*mō mūa līak sañi*

Zeit wenn untergeht Sonne

*mō mūa sōm aup phū*

Zeit wenn essen Nachtmahl

*mō mūa saum*

Zeit wenn Nacht

*mō mūa ōn saum*

Zeit wenn ? Nacht

*mō mūa do saum*

Zeit wenn ? Nacht

## Satzbeispiele

Mein Vater

*phūa au*

Unser Kind

*kūan e*

Ein hoher Baum

*kho hlauñ*

## Deutsch

Dieser Baum ist höher als jener.

Dieser Mangobaum ist der höchste im  
Garten.

Vor dem Haus  
Der Hund bellt.  
Der Vogel fliegt.  
Der Hund beißt mich.

Ich werde vom Hund gebissen.

Ich gehe in den Wald.

Gestern war ich im Wald.

Morgen werde ich in den Wald gehen.

Ich werde nach Bo Luang gehen.

Wann wirst du gehen ?

Ich gehe nicht.

Ich komme von Bo Luang.

## Umpai

*kho hēi . pi hlaun phā thō*  
Baum dieser ? hoch mehr jener

*kho pā hēi pi hlaun*  
Baum Mango dieser ? hoch

*phā pui to sūan*  
am meisten im Garten

*ka-nā nūa*

*rū sō*

*pēu saim*

*sō khīat au*

Hund beißt mich

*au lōk khīat sō*  
ich erleide beißen Hund

*au hēu pirauk*  
ich gehe Wald

*nko-ne aut to pirauk*  
gestern verbrachte im Wald

*sa-e au sam hēu pirauk*  
morgen ich werde gehen Wald

*sam hēu yūan ra*<sup>19</sup>  
werde gehen Dorf groß

*pe sam hēu ya mom*  
du wirst gehen wann

*au heu tōu*  
ich gehe nicht

*ōin nīam yūan ra*  
komme von Dorf groß

<sup>19</sup> *yūan ra* = Lawa-Name für Bo Luang.

# The Languages of the Mugil District, NE-New Guinea.

By Father ALOYS KASPRUŠ, S. V. D., Brisbane, Queensland, Australia.

## Contents:

- I. Introduction.
- II. General Remarks on the Tribes and their Territories.
  - 1. Geographical Notes.
  - 2. Economical Notes.
  - 3. Ethnographical Notes.
  - 4. Tribal Distribution.
    - A. The Melanesian Group.
      - 1. Megiar Tribe.
      - 2. Matukar Tribe.
    - B. The Saker Tribe.
      - 1. Kutur-Saker.
      - 2. Bunu.
      - 3. Mugil Unit.
      - 4. Bargam Unit.
    - C. The Garus Tribes.
      - 1. The A'ê or Rempi Tribe.
      - 2. The Em Tribe.
        - a) Coastal Unit; b) Burbura Unit; c) Buduk-Dilan Unit; d) Ugap Unit; e) Yabuk Unit; f) Budum Unit; g) Kanehbak Unit; h) Badimfok Unit; i) Sigu Unit.
      - 3. The Ate Tribes.
      - 4. The Ale Tribes.
      - 5. The Arini Tribe.
      - 6. The Utu Tribe.
      - 7. The Woskia Tribe.
      - 8. The Para Tribes.
      - 9. The Yaben Tribes.
    - D. Diagram (or Scheme) of the Tribes and their Units.
- III. System of the Sounds.
  - 1. Vowels.
  - 2. Diphtongs.
  - 3. Triphthongs.
  - 4. Continuous Diphtongs.
  - 5. Consonants.



## IV. Notes on the Sound Attributes.

1. Stress.
2. Relationship between Stress and Quantity, Quality, and Elision of Sounds.

## V. Diacritical Signs and Accents.

## VI. Notes on the Interrelations of the Languages of the Mugil District.

1. Melanesian Languages (Megiar and Matukar).
2. The Saker Language (Mugil).
3. The Garus Dialects (Em, A'ê, Ate &c.).

## VII. Vocabularies.

## VIII. Sentences.

## IX. Terms expressing Kinship and Affinity Relationship.

1. Comparative List of Kinship Terms.
2. Affinity Relationship Terms.

## I. Introduction.

The vocabularies and phraseologies of this paper were compiled about 12 years ago in response to a request by the late Rev. Fr. KIRSCHBAUM, S. V. D., who had sent questionnaires to all the missionaries of the S. V. D. to be filled in for the purpose of comparative New Guinea monographs. However, a plane crash suddenly and tragically ended Fr. KIRSCHBAUM's life and frustrated all his scientific aims in their initial stages.

At the time I recorded these languages there was not much hope of their being published as they were merely to serve the purpose of a comparative study of the coast languages. Only when I thought that they were forgotten, and more than 6 years after my sending them to Fr. KIRSCHBAUM I received a letter from Rev. Fr. HOELTKER, S. V. D., requesting me to send him the missing parts of my recorded languages which were scattered after the former's tragic death. However, just then, because of the outbreak of the war, nothing could be done, as during the long years of war it was impossible to send linguistical notes to Switzerland.

The theoretical value of these linguistical records consists in the fact that nothing has been published of the languages which are treated of in this paper. This is the reason which prevailed on my confrere Fr. HOELTKER to unearth these fieldnotes and suggest their publication. Should they mean a contribution to science it should be marked also to his credit, because it was he who gave the initiative, and at whose instigation I surveyed the somewhat antiquitated notes again. I should like to tender him also my thanks for his methodological and practical advice by which he, as a New Guinea expert, and with his known methodology, broadened out and systematized my somewhat haphazard and hastily jotted down fieldnotes concerning the ethnographical and geographical background necessary for such a linguistical survey.

I also owe thanks to the late Rev. Fr. KIRSCHBAUM, S. V. D., whose questionnaire was the proximate cause for this kind of survey. However, I have to remark that, in its present state, this questionnaire wants an overhaul, as it does not adequately measure up to the wants of a philologist who will miss

references to the future tense and verb forms for all persons and also to some mood schemes.

I wish gratefully to mention all those missionaries who by their linguistical work facilitated my work and my learning of those languages which are mentioned later as the Saker and Em-Garus.

Last not least I wish to thank my coach in the English language Mr. TOM W. MURPHY, B. Sc., Sydney, who encouraged me to publish my material in this language and corrected most of my rough copy.

As I had to leave the Mugil district about 11 years ago to do mission and research work in the Middle Ramu area I was not able to check the results of this linguistical survey and I shall be obliged to those who supplement my eventual shortcomings. The items wanting a check up are mentioned in the "General Remarks" and "Footnotes".

Brisbane, 24th of June, 1946.

Fr. A. KASPRUŠ, S. V. D.

## II. General Remarks on the Tribes and their Territories.

The languages the vocabularies of which are published in this paper are employed in the north of the Mandated Territory of New Guinea over a coastal strip lying between 4° 46' and 5° 6' of south latitude. This is approximately the area including all the languages from Sarang and its hinterland in the north to Alexishafen in the south.

The inhabitants of these territories live partly in villages on the beach, or partly expanded over islands, or in scattered hamlets straggling from the coast into the hills and mountains 3 to 4 days well into the backwoods.

As the central mission station of this territory with the exception of Rempi is called Mugil<sup>1</sup> I propose to name this entire territory the Mugil district, and hence the languages of this district will be referred to as the languages of the Mugil district.

From 1932 to 1936 I worked in the above-mentioned district as a Missionary. As my predecessor, Rev. Fr. WIESENTHAL, S. V. D., gave his instructions in Christian doctrine in the coastal areas in the Saker and, in the mountain areas, in the Em languages I had to learn these tongues at once, this being facilitated by my predecessor's ready-made vocabulary in the Saker language and also simple grammars in both these languages.

Using the Saker and Em languages for more than 3 ½ years, I did not find any difficulties in compiling the following vocabularies. However, having only a scanty knowledge of the other languages I availed myself of good and reliable informants. To check up on my informants in Saker I often had recourse to Fr. WIESENTHAL's loosely filed vocabulary.

Although Fr. WIESENTHAL and Sister ALEXIS had a good command of the Saker language and although the former recorded quite a few myths

<sup>1</sup> Mugil is the name of a small rivulet entering the sea at an anchorage of the mission plantation not far from the main station; vide chapter 4 on "Tribal Distribution", B., c) : Mugil unit.

and stories of the Saker people nothing has been published of this language. This just mentioned material on the Sakers' mythology is perhaps lost because of the Japanese invasion.

As Sister ALEXIS had some knowledge of the Megiar language too, I submitted the Saker as well as Megiar vocabularies and phraseologies to her for a check up, which she kindly did.

However, I never saw any notes dealing with the Megiar tongue, although I had heard of the existence of some scattered notes dating from the time of the late Rev. Fr. WEYER, S. V. D., who had lost all his ethnographical and linguistical notes when his canoe capsized. As the Megiar and Matukar tribes have a perfect command of the Saker as well as of their own languages they received their instructions in the Saker language only and their own languages came into disuse in the school, however, not in their daily village life.

A vocabulary of 5000 words and a catechism in the A'ê<sup>2</sup> dialect was composed by Rev. Fr. WILLIAM ROSS, S. V. D. Of the other languages no written notes existed before I sent my material in more than 11 years ago, and as far as I know nothing has been published of these languages of the Mugil district.

### 1. Geographical Notes.

The coastal part of these linguistical groups comprises the Melanesian tribes but only parts of the non-Melanesian Saker and Garus tribes. The whole district, however, is bounded by the Gelagi River in the northwest and the rugged mountains in the west.

Along the coast it is reasonably accessible at many places, broadening out for plantations and gardens. At other places, however, a belt of coral hills rises rapidly from moderate elevations near the coast to heights of 100 to 400 feet. Coral formations on high slopes 3 to 4 miles into the interior indicate geological oscillations of the whole area in former periods.

Separated by mountain streams, another higher chain traverses the hinterland of these tribes and reaches altitudes of more than 4000 feet on the third and fourth ridges. These chains form the Adalbert Range and fall away on the far side into the Ramu Valley along their whole length.

The summits of the Adalbert Range contrast strongly with the lower coral formations of the coast all of which are habitable and populated, having coconut groves up to their highest hill tops.

The vegetation on all the hills and mountains is luxuriant and is beautiful in appearance. But the hill tops above 2000 feet, being often enshrouded

<sup>2</sup> A'ê or Rempi dialect: a vocabulary of the Rempi language consisting of 5000 words is mentioned in the "Official Handbook of the Territory of New Guinea". Canberra 1937, p. 464. The material for this vocabulary has been collected by the missionaries S. V. D. and composed by Rev. W. Ross, S. V. D., However, it was lost and was not available for the present study. I availed myself of a reliable informant of this area who knew the Em and Atë dialects as well.



in clouds, are very cold because of excessive humidity and they are not inhabited except lower down on their lee slopes. All the heights are covered with a dense tropical growth and the mountain chains are not broken by plains as we find in the adjacent areas of Ulingan, Banara and Bogia with their vast grassland patches (pidgin English — *kunai*). Except near the coast, there is no level country, and whatever of that is left has been utilized for coconut plantations by the whites.

Streams, torrents, rivers and creeks are abundant and some of the latter are very large in proportion, though none of them is navigable. Only a few extensive mud flats and deltas at and near their mouths are sometimes flooded, especially during the rainy season.

But in spite of them sago is rare and only in the deltas of the Surumarang and Murnas Rivers between Rempi and Banap are there considerable sago stocks. As the mud flats extend from the coast into the bush of Rempi, Bagildik, Babuk, Mahbak and Yoiydik a great part of the population which, economically speaking, is highly improvident may always fall back on sago as their staple diet during the planting season. The muddy flats near the beach between Bagildik and Banap have large stocks of Nipa palm (*Nipa fruticans*, Malay — *atap*, pidgin English — *marota*) which afford the natives welcome roofing material.

There is a belt of coral reefs stretching along the coastal strips from Sarang to Mugil and from Murnas to Rempi to be continued by the islets of Seg, Ruo and Ragetta<sup>3</sup> near Madang. The narrow entrances allow only smaller vessels to enter into the huge basins formed by the reef barrier to take shelter from the giant breakers. The highest of the coral outcrops have become long narrow islets of different sizes the larger of which are covered with a dense tropical growth. These islets stretch in front of the mainland villages but of all the small coral outcrops down to Rempi only Sarang and Megiar are really inhabited. The islets of Seg, Ruo and Ragetta have a considerable population but depend on the mainland for their agricultural supplies; this applies to all these small islets as far as they are inhabited. Sarang especially is badly handicapped for agricultural ground by the large Dilup plantation which stretching in front of the coral outcrops reaches far into the inland and leaves only tiny patches of ground for agriculture.

There are no atolls among these coral islets; however, lagoon-like basins were created by these barrier-like reefs, affording the natives good and protected fishing grounds wherein they might fish during quiet nights by means of palm leaf torches.

The other islets are not worthy of mention because they are uninhabited.

<sup>3</sup> One often sees the names written: Sek, Rivo and sometimes Granget. Rev. Fr. A. AUFINGER, S. V. D., proposes to write Seg, Ruo, Grangged. Ragetta and Grangged are 2 village groups of the same islet and hence people refer to the same islet by both names. Vide ALBERT AUFINGER, S. V. D., *Die Geheimsprachen auf den kleinen Inseln bei Madang in Neuguinea* (Anthropos, XXXVII-XL, 1942-45, p. 629-646).

## 2. Economical Notes.

The island natives live mainly on fish and hence spend quite a deal of their time fishing. By day they fish on the almost exposed reefs while the tide is ebbing. They poison all the small fish with the juice of the leaves and branches of *Excecariae* (Euphorbiaceae) cultivated in these parts for this purpose. Plants used as fish poisons and identified as members of this poisonous spurge family are *Toxidendrum* (*dalak* — pidgin English, *sao* in Saker) and *Excecaria agallocha* (*subak* in Saker) and also a liane (*ur*) which I have not identified. This liane is crushed and strewn over the shallow coral reef ditches. Tidal rivers, when shallow, are poisoned with the leaves and branches of *subak* and *dalak* which drip with a milky juice, blinding and paralyzing the fish. Bathing in such rivers has disastrous effects on the skin, and blindness follows should the juice get into the eyes.

Deep sea-fishing is unknown but small nets used by females are in evidence. Hook and fishline are of a recent date and not indigenous. Mountain people shoot the anadromous fish in deep pools of torrents.

The islanders have to join in the hunting and trapping expeditions of the mainland people in order to satisfy their meat hunger. They trap and hunt down all the animals they can get, because their husbandry of pigs is unsufficiently developed. Spears, bows and arrows, traps of a meshed structure are their hunting implements. The non-Melanesians know various kinds of snares, catches and of trap-setting, but these methods are not indigenous. Crocodiles while penetrating into the villages are sometimes caught or trapped, coming in quite handy for a change in their daily bill of fare.

As the islanders are short of tubers and have a surplus of fish they have to fall back on trade to obtain tubers and fruit from the mountaineers of the backwoods who in turn are very short of fish, because their mountain torrents offer only rarely opportunities of obtaining such titbits as salmons which can be caught or shot only at the time of spawning.

But also in other articles a considerable trade of barter is carried on between the coast natives and the bushdwellers who come from very far, often from 5 to 6 miles in the interior, traversing many a mountain to exchange their tubers and fruits, tobacco, netbags and fibres, bows and arrows, *tawal* (manganese earth for blackening their teeth), pottery and betelnuts; in return they get fish, dried or roasted, rattan for the plaiting of bangles and belts, red ochre (*tamkul* in Saker), salt ashes, light carved hand drums, flying fox teeth &c. For Canarium almonds (*Canarium polyphyllum*) the mountaineers must bring special titbits or bows and pots to their coastal business friends, the former having only the wild almond tree with giant plum-like fruits.

The natives of Karkar Island<sup>4</sup> have a good share in these primitive

<sup>4</sup> East of this whole area is the considerable volcanic though inactive Karkar Island. Its formerly volcanic mountain chain traverses the island in the direction of its longitudinal axis, its summit reaching an altitude of 3000 to 4000 feet. Geologically

business transactions with all the coastal natives of the Mugil district. Being closely allied, linguistically as well as culturally, to all the islanders of the coast from Tokain in the northwest to Madang in the south, they maintain friendly relations of barter and of a recreational and convivial nature, resulting in dancing feasts and even intermarriages.

The material culture of these tribes offers nothing which could give them an outstanding position amongst the coastal tribes. The division of labour is appropriate to the sexes and age grades, women and children doing the less strenuous parts of the agricultural and household work.

The houses are prop buildings — the ground form of which is rectangular, circular ground forms being only exceptions, possibly due to cultural contact. There prevails the usual distinction between family and club houses, the latter for the "*barak* cult" <sup>5</sup>. Houses for menstruating women and birth sheds existed on the coast but are found no longer. They are still in use among the mountaineers of the Garus tribes.

Under the influence of the government compact villages were built; however, they did not appeal to the natives' mode of living and had to be enforced by strict supervision of the native police. The younger generation gradually accepts the system of compact villages. These are now no longer clusters of irregularly built houses but have the radial form which leaves a free space in its center for dancing and ceremonial food exchange.

Nothing in particular has to be said on Dress, Hairdress, Clothing, Painting, Blackening of Teeth, Dancing &c. because in all these features they resemble closely the natives throughout the whole eastern part of the Bogia-Madang coast.

Genuine specimens of fighting weapons used in actual warfare were spears, bows and arrows, wooden swords of hard palm wood but no quivers.

### 3. Ethnographical Notes.

The coast inhabitants are of a mixed variety with every possible combination, physically speaking. Racial promiscuity since time immemorial has certainly created more than 2 distinct types.

The physical characteristics of the Papuan <sup>6</sup> mountaineers are more

---

it belongs to the mountain chains of the continental hinterland which traverse the country in the same longitudinal direction when at the same height.

The coastal coral elevations are of a comparatively recent date. They reach the same height as do the coral hills of the middle Ramu Valley near the Annaberg mission area, drained by the western branch of the headwaters of the Keram River.

<sup>5</sup> For a convenient explanation of the term and meaning of the "*barak* cult", vide HEINRICH MEYER, S. V. D., *Das Parakwesen in Glauben und Kult bei den Eingebornen an der Nordostküste Neuguineas* (Annali Lateranensi, VII, 1943, p. 95-181). Vide footnote 40.

<sup>6</sup> All the languages of the Mandated Territory of New Guinea which have no relation to the Melanesian language family are referred to as "Papuan languages" by the scientists. In the present paper the term "Papuan" is restricted to this meaning; hence Papuan will be here identical with non-Melanesian.



distinct in type ; however, this does not mean that they are racially unmixed. The numerous varieties in physical characteristics seen in the Melanesians is missing among them because they did not succeed in their thrust toward the interior (as they did elsewhere, for instance in the Markham Valley). For that reason the Papuan type remained predominant in the backwoods and especially in the higher mountain chains.

A small percentage of them are of a comparatively small stature, having the characteristics of the pigmoïds of the Sattelberg (near Finshhafen) and the so-called Ayom-Pygmyes<sup>7</sup> of the Schrader Range.

The mixture of the Melanesians and Papuans is unilateral, i. e. only the Melanesians marry the women of the forestdwellers, as beach women are usually too proud to marry a "bush kanaka". As a matter of fact, many Melanesian women were stolen in the course of their ancestors' internecine strifes and raids and had to marry the "bush kanakas" against their will. Only in the case of the Megiar and their Saker neighbours of Biranis, Biras, Nom and Kabonas has a complete symbiosis and racial mixture been accomplished, although in their hamlets their own languages are spoken, all speaking both the Megiar and Saker languages.

The increase of population under the influence of the mission was remarkable<sup>8</sup>.

#### 4. Tribal Distribution.

Owing to different linguistical characteristics the population of the Mugil district has to be divided into 3 main language groups :

Note : Vide "Notes on the Interrelations of the Languages of the Mugil District."

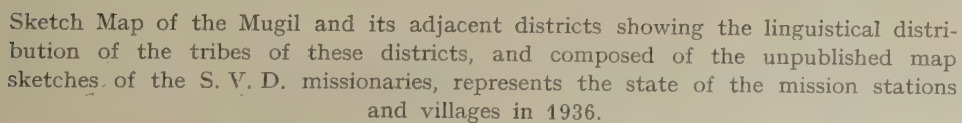
##### A. The Melanesian Group.

This group comprises tribes who use languages with prevalently Melanesian stock vocabularies. However, as there prevails a great divergency in these stock vocabularies a subdivision of this group has to be made in spite

<sup>7</sup> The term "Ayom-Pygmyes" proposed by A. C. HADDON for the pigmoïds of the Schrader Range is, as GEORGE HOELTKER rightly points out, too narrow and misleading. If "Ramu Valley" is taken in its wider sense so as to include the upper part of the Keram River Valley, too, the term "Ramu-Pygmyes" would be better. HOELTKER also gives an account of the whole literature on these so-called Ramu-Pygmyes. (GEORG HÖLTKE, *Ethnographica aus Neuguinea*. In : *Annali Lateranensi*, IX, 1945, p. 283.)

<sup>8</sup> The late Rev. Fr. WEYER had made the statement that when the first missionary, the late Fr. BUSCHOFF, S. V. D., took charge of Seg Island there were only 4 women who were able to bear children, and the total of the then population was about 60 ; this was about 1905. When 1936 Rev. Fr. A. AUFINGER left this island there were more than 20 prolific women on the same island, and the record of the census showed the figure 105. In Megiar, too, 2 additional schools had to be built to accomodate the number of children.

Infanticide and feticide have become very rare, and as all the natives had become Christians all the antisocial practices of yore were abolished by the influence of the Catholic Mission as well as by the supervision of the Government.



of their grammar and word roots having the general Melanesian character, and though culturally there is almost no difference between them they nevertheless have to be linguistically distinguished as the Megiar and Matukar tribes.

1. Megiar Tribe. This tribe comprises the inhabitants of the Sarang islet which stretches in front of the Dilup plantation on the mainland, as well as the scantily populated Megiar islet, 3 miles towards the South, stretching with some narrow coral outcrops in front of 4 well laid-out hamlets on the mainland. These narrow barrier-like coral reefs create the basin of Megiar, leaving only a very narrow entrance into it.

The opposite end of the Megiar basin is inhabited by a mixed population, the Megiar and Saker languages being spoken in the same village by the same people. A Megiar hamlet insulated by  $\frac{1}{2}$  hour's distance is Biras, vainly trying to stop the infiltration to the coast of the encroaching Likesal-Saker, who could not continue their coastward thrust in time-honoured fashion after the arrival of the controlling Government but who nevertheless steadily attempted their aims by nasty tricks.

The Likesal men are intruders on the Megiar-Biras and have not yet succeeded in mingling with these tribal neighbours as have the Sakers of the Biranis group. The real reason for the hostilities between these inter-tribal groups are not boundaries but the struggle for a rightful and not only privileged access to the sea and the right to fish and to paddle their own canoes which up till recently has been a privilege of the coastal Papuo-Melanesians only. However the Likesal, Udisis, and Bunu Sakers seem to emerge victorious out of the struggle and have now obtained the grudging sanction to adze and paddle their own canoes and are able to return the visits of the Karkar islanders.

Linguistically identical with the Megiar though far beyond the ambit of the Mugil district are the Karkar islanders of the Taikia section and the Seg people living on the Seg island and on the mainland in the hamlet of Budap. Other closely allied dialects of the Megiar are spoken by the people of the islets Ĥuo (or: Rivo) and Grangged (or: Ragetta) and of the mainland hamlets of Malmal, Yabob and Bilbil (or: Bilibili).

The Ragetta dialect and the other insular, to Megiar and Matukar allied, dialects show apart from slight phonetical changes some divergencies in the use of the emphatic pronoun which is not used by the Megiar and Matukar people, who omit even the cardinal pronoun, using only the radical pronoun prefix. The insular dialects preserved more of the Melanesian characteristics than the mainland Papuo-Melanesians.

Note: A grammar and vocabulary of the Ragetta dialect have been published by a German Lutheran Missionary but I was not able to obtain it.

2. Matukar Tribe. A semasiological study of the Megiar and Matukar dialects shows that quite a great deal of their etymon is Austronesian although not always synonymous with either the latter or between each other. Allowing for lexical divergencies, the grammatical ones are only slight



and, only where the Megiar and Saker languages are spoken in the same villages, the Saker element with its numerous mood schemes causes some changes in the verbal forms of the Megiars.

Sad to say, there are not many left of the Matukar tribe which consists of only 2 hamlets, Matukar and Surumarang,  $\frac{1}{2}$  mile distant from the former. The population was also here on the increase, however, malnutrition and diseases during the Japanese invasion certainly had bad effects on the thriving population.

Intermarriage between the Matukar and Ragetta natives was frequent but the former had to fall back also on bush women of their Papuan neighbours which they now acquire by peaceful intermarriage and adoption.

#### B. The Saker Tribe.

The Saker people constitute only a single tribe because, having no offshoots beyond the ambit of the Mugil district, they have, according to the definition of "tribe", a definite circumscribed area; further, each of their larger social groups into which the whole tribe may be resoved, i. e. each unit of the tribe, has the same language and customs. They all refer to themselves by the same name, viz. "Saker" which may be identical with *sakar* (strong, powerful).

Along the coast between Megiar and Matukar the Saker language is spoken in several hamlets of the Megiar group, further, in Mugil with the Likesal and Udisis units of the backwoods and by the Bunu units.

All their settlements are scattered along a coastal strip about 8 miles long, partly on the beach and partly perched on the hills of the first coral belt. The other units occupy the other higher elevations of the 2nd and 3rd coral belt about 3 to 4 miles well into the bush.

Geographically the Saker tribe may be divided into 4 units, each consisting in its turn of several hamlet groups and kinship settlements.

Owing to a turn from the south to the north near the beginning of the Mugil district the whole territory, as the map shows, has the form of a segment with a shorter extension into the hinterland to correspond with its coastal frontage. It so happens that the bush natives dwell closer together than those of the beach because the chord is shorter as its oddly shaped arc. The area of the segment is populated mainly on its chord and arc, leaving a vast uninhabited hinterland with miles of "no-man's land" between the coast and the bush dwellers.

Owing to this geographical situation the natives come to the beach by 4 different roads in order to pay their visits and to get their salt water.

1. Kutur-Saker: the natives of Wosap-Amal, whose offshoots the Wosap-Bargam are 3 miles farther up in the hills, mingle with the Matukars in the Kutur school. These are joined by the Murnis and Hainis of the Bunu unit.

2. Bunu: Another group of the Hainis hamlets comes to Bunu which is about an hour's distance from Matukar on the one side and Mugil, on the

other. The Bunu unit consists of a number of small hamlets, scattered over slightly undulating elevations,  $\frac{1}{2}$  mile from the coast. Unlike the coral ridges in the hinterland, these elevations admit of expanded settlements and plantations. The Bunu had to build a large compact village near the beach at a side called Lu. The natives, however, did not like such haphazard proximity of frequently hostile kinship groups; they usually repaired in to the bush after the Government official's visit. In recent times I saw many returned "finish timers" settling down at that side for they are more adapted to the white rules than are their elders.

3. The Mugil Unit consists of the hamlet groups of Udisis (or: Udisik) and those of Likesal. Each of them has at least  $\frac{1}{2}$  dozen settlements of kinship groups, perched on narrow coral hill ridges about a mile inland. Mugil itself is not a village but a plantation with a few scattered homesteads of labourers belonging to the nearby villages. As the mission station is near the Mugil rivulet coming from the Udisis and Likesal hills, the plantation is simply called Mugil; it has become the central point for all mission round-trips in the area the languages of which are described in this paper.

4. Bargam Unit: The people of these hamlet groups inhabit the high coral ridges of the last coral belt at altitudes of 500 to 600 feet. Although all these bush-Sakers visit the same mission school they have to be subdivided into the Bargam-Kumindor and Garup units, because the latter belong linguistically to the Garomkom tribe, being only externally connected with the Sakers. The Garomkom language is not treated of in this paper.

The Bargam people visit the beach near Walok whereas the Garup prefer to go to Dilup, near Sarang Island, although I should not like to press this point as an absolute ground for division because free humans prefer change to a set locality.

The population speaking the Saker language was about 2000; however, many died during an epidemic 5 years ago. Another factor of depopulation in all these thriving tribes was the Japanese invasion which brought hundreds of natives to the point of starvation.

#### C. The Garus Tribes.

The coastal strip from the Surumarang River southeast to Alexishafen is populated by tribal groups speaking Papuan dialects which are only virtually identical and hence these groups have to be divided into several linguistical tribes. Only three of them are considered in this paper, viz. the Em, Até, and A'é groups.

As the natives of Mugil call all the peoples surrounding their area in the hinterland "Garus" we may aptly refer to all these virtually identical but dialectically different tribes as the "Garus tribes". Each of these tribes has to be divided in groups of the same dialect but comprising units which have not much social intercourse with far distant dialectical groups.

Although all these tribes mentioned below are dialectically more or

less different, communication between all of them was friendly and led to many sociabilities of an economic and convivial nature.

Called by the Mugil people "Garus", they denote themselves Em, A'é, Até, Alé, &c. and also refer to one another intertribally by these terms. The terms in themselves are identical with the interrogative pronoun, meaning "what" with the root of a modal particle.

The Garus tribes occupy partly some villages on the beach and coastal strip but the majority of them inhabit the coral hills and mountain chains 3 days into the interior.

1. The A'é or Rempí Tribe: Of all the Garus tribes only the Rempis are well established on the coast, having most of their villages and hamlets on the beach and the coastal elevations. Only 2 hamlets, Baideta and Yelbik, are situated in the bush, about 2 hours from Rempí. The next village about 2 hours farther up the hills, called Susolnak, is neither Em nor A'é nor Arini but a motley of all three of them, as they intermarry all their intertribal neighbours.

Linguistically the A'é represent a mixture of Arini and Em, with a stock vocabulary prevalently of Em and verbal inflexions of the Arini.

It seems that the A'é encroached upon the Até whose vocabulary shows that they were formerly nearer to the Melanesians than they are now. The former have some influence on the Em people of Badimfok throughout Susolnak and Tana, where many words show their acceptance of the Rempis' mode of permuting the verbal suffix of the Em, as will be shown later. (Vide "Diacritical Signs and Accents", Note : 2.)

2. The Em Tribe: this tribe has several equally important units which inhabit the higher chains in the back areas of Rempí on the one side, and, on the other, the cool and pleasant heights behind the Bargam territory who occupy the considerably lower coral hills.

Along the coast the Em people remained in only 2 villages near the beach and in 3 hamlets well into the hills, separated from the coast by the Yamap River and some muddy flats. However, good paths lead to them from Matukar. The bush-Em are separated from the Sakers all along their boundary by the Yamap River almost from its source to its estuary. The Yamap is infested with many crocodiles and near Yaro and Burbura these are trapped after sudden falls in the river level.

All the Em units speak the same language with some slight changes by sound shifting and permutation; e. g. the North-Em (Yabuk & Budum units) prefer diphthongs to the tense vowels of the South-Em, (Budum) *mai* > *mē* (Sigu), *s* to *r*, *d* to *r*. The Sigu-Em may now and then drift into a metathesis of the Badimfok: Sigu-Em *siknan* (378)<sup>9</sup> is in Budum-Em *sinkan*;

<sup>9</sup> The figures in brackets indicate the number under which the word or sentence preceding the bracketed figure will be found in the vocabularies. Should a word or sentence not be in the vocabularies its meaning in English will immediately follow in brackets.



ut into *ur*; *gahit* into *gahir* (42 and 97); *arak* into *adak* (440); *sab udim* into *apulmi* (291).

It is difficult to find out what actual contribution the Melanesians have made to the culture of the bush tribes, especially those of the Garus territories. However, a linguistical comparison of words as to their interrelations shows that a great deal of words, and hence cultural elements have been borrowed. Most of these words have been considerably changed though. By differentiation and permutation of sounds many words identical in root with the neighbouring tongues have been rendered unrecognizable.

It seems advisable to subdivide the Em people into units corresponding with the several mission school centres. This is by no means an arbitrary division by the missionary because the single hamlet groups of the units have gathered around the school that they liked best, although sometimes they would have been nearer to the neighbouring substation. Allowing for this fact we may safely assume the following units:

a) Coastal Unit: it consists of the hamlets Banap which is not far from the estuary of the Yamap River and Bagildik, about 3 miles from Banap and not far from the Murnas plantation. Babuk and 2 hamlets of Yoiydik are 2 miles well into the bush.

b) Burbura Unit: About 3 to 4 hours into the hinterland, still on the first coral belt of hills, live the people of Burbura, occupying some scattered settlements near the station and near the Yamap River. These are the sites of Dinupdik and Yaro. But people inhabiting the hills of the 2nd chain belong also to this unit, such Sabela, Mahbak, Gobitgal.

c) Buduk-Dilan Unit: the mountain chain of Buduk is directly linked with the hill of Burbura, but one has to climb for 2 hours to reach the peak of Buduk about 1400 feet in height. Another road leads to Buduk from Yabuk from where one has to go down into a steep ravine to ascend on a very narrow and steep ridge to Dobakbak,  $\frac{1}{2}$  hour's walk from Buduk.

As Buduk was too high, and hence during the misty and foggy rainy season too cold, the station had to be shifted to Dilan which is situated on another, lower, ridge more convenient for the scattered bushdwellers.

The following hamlet groups belong to this unit: Buduk with Bäm̄dik, Damat, Dobakbak and Yabit; further Dilan with Gadubak I., Binul, Ugolbak &c. The hamlets and homesteads are scattered halfway along the hilly outcrops of the chain and of their lee sides, on broadened spots of the otherwise narrow ridges, allowing for kinship settlements only. Sites with more than 3 to 6 families are only rare exceptions<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> It has to be remarked that because of the geological formation of these mountains the form of settlements resulted in scattered kinship group homesteads. This form of settlements could be aptly termed "straggling villages" because they are mostly built in scattered and irregular fashion, perched on narrow sites and often quite hidden half way down into the gullies so that to a stranger they are recognizable only by a grove of coconut palms.

d) **Ugap Unit:** From Dilan one may continue over Binul to Kanehbkak or to Dudala-Ugap, or one may descend into a ravine to ascend to the Badimfok unit. Near Binul several paths branch off into different units of the Em as well as of the Até tribe; such as Ap, Mo'ek<sup>11</sup> and Ibap (Ivap).

Some 10 years ago Dudala was on the best way to become a compact village but only after some years it lost its importance and sank down to the position of a kinship settlement. The central position was then shifted to Ugap I. in the neighbourhood of which the mission station had been erected, constituting Ugap II.

The important hamlet groups were the Bupno, Jleide, Geldik, Binul II. &c. The majority of the Ugap settlements are scattered and the number of groups has been lately reduced because a new unit, Kanehbkak, has been established and the Yabuk unit re-established.

e) **Yabuk Unit:** Continuing along the Ugap ridge one comes over several gullies to Bupno (or Bunmo) finally to reach Yabuk consisting of some minor hamlets, such as Yalo, Bulamuk, Dindein, Waga, Motbe, and Lusal.

Descending from Yabuk into a deep ravine with several torrents which, uniting from all the minor ridges, form the headwaters of the Yamap one may ascend in 3 different directions: either to Buduk over the steep grade od Dobakbak, or in a westerly direction to Kanehbkak or in the opposite course to Budum.

f) **Budum Unit:** The Budum unit is separated from its neighbours, the Yabuk and Dindein, by deep ravines and torrents and by a branch of the Gelagi River from its wild neighbours, called Yaben<sup>12</sup>. The people inhabit the lower altitudes of the 2nd mountain chain and although they maintain friendly relations with their Em neighbours they are still more linked with some offshoots of the Garomkom tribe of Vaitop and Vaibgen. Here 2 linguistically different groups, viz. Garus and Garomkom joined forces in a sociological and economic symbiosis just as the Megiar and Saker in Biranis &c.

The Budum have very dangerous enemies in the Yaben who now and then descend on their "civilized" neighbours, mostly ambushing them on their fishing trips along the Gelagi banks.

<sup>11</sup> The name Mo'ek has been introduced into the ethnographical literature by Rev. Fr. G. HOELTKER, S. V. D., when he published details about the Mo'ek people's giant, wooden battle shield. Vide GEORG HÖLTKER, *Ethnographica aus Neuguinea* (Annali Lateranensi, IX, 1945, p. 275-278).

<sup>12</sup> The Yaben are a wild and anthropophagous tribe. They are called so by the Em-people, but the Garomkom refer to them as Bosiken. They dwell in the almost inaccessible mountain forests of the Adalbert Range and harass their neighbours of the lower altitudes, such as the Yabuk and Budum very often by raiding their gardens and fishing places near the banks of the Gelagi River branch near Alaksu. They killed some of the Budum men even after, and in spite of repeated visits by governmental officers.

Being very savage, and hence suspicious they change their habitat each time they make a garden which they never establish twice in the same area. By doing so they render it very difficult for the enemy to locate them.

With the Melanesian Sarang islanders the Budum carry on a lively barter trade, exporting their tubers, tobacco, manganese earth and betelnuts.

The centre of the unit is now Manekmana because its plateau-like mountain top gives better opportunities of expansion for a settlement.

g) Kanehbak Unit: This unit consists of offshoots from the units of Dilan, Ugap and Yabuk. The high altitudes of the mountains which separated these groups from the other school centres made a new division imperative. The hamlets of Kanehbak were Gadubak II., Ilebe, Binul II.

h) Badimfok Unit: it may be approached either from Dilan through its hamlet groups Abap, Boran, Balomuk, Abeda, or from Budip along the Badimfok-Tana ridge, or from Sigu. Whichever way one approaches Badimfok one has to traverse 2 torrents and descend into deep ravines. Most of the small homesteads are scattered along the Tana-Badimfok-Abeda ridge.

i) Sigu Unit: an attempt was made to merge the 3 units of Badimfok, Balbe and Sigu into a single unit; however, this policy did not work with regard to Badimfok who have a foreign streak in their language. Only the Balbe have entered into a peaceful and friendly union with the Sigu.

These hamlet groups are separated from one another by deep ravines but good roads have been made along the middle parts of the mountains because the ridges have too steep grades to be of any avail for roads. The Sigu people are scattered along the Tana ridge which runs parallel to that of Badimfok-Tana; on the other side are the homesteads of the Ningo (or: Nigmo, or: Nipgo) people who form a link between the Em and Ale tribes. Budip, beyond the Tana hills, is a mixed hamlet group and forms the link between Abar of the Arini tribe and the Em, intermarrying with both sides.

3. The Atë Tribes: Most of these units occupy the lee sides of the 3rd mountain chain which constitutes the southwestern part of the Adalbert Range, whereas its northwestern slopes are inhabited by the man-eating Yaben previously mentioned in connection with the Budum unit.

Some of the Atë units, such as Asip, Vabit, Jvap I. and Mo'ek are situated in the Balbe-Sigu-Anahbak chain. Ap, a small offshoot of the Kimbäs faces the Ugap ridge on the western side. The other Atë groups, such as Kimbäs, Vamäs and Bai and Vabit II. and Jvap II. occupy broadened out hill tops beyond the 2nd chain or its lee slopes.

The Atë have an enumeration system which takes brachial parts and joints<sup>13</sup> as substitutes for abstract figures, a system which is lacking the "couple system" of the rest of the Garus tribes.

Linguistical and phonetical peculiarities are pointed out further below.

<sup>13</sup> Vide footnote 30. — Data concerning similar enumeration systems in Central New Guinea, vide in: H. AUFENANGER, S. V. D., *Etwas über Zahl und Zählen bei den Gende im Bismarckgebirge Neuguineas* (Anthropos, XXXIII, 1938, p. 273-277), and F. J. KIRSCHBAUM, S. V. D., *Über Zahlensysteme im Zentralgebirge von Neuguinea* (Anthropos, XXXIII, 1938, p. 278-279).



The Ate vary from the Garus also in cultural and economic aspects, having various dances similar to the evolutionary marching dances of the Rapes of the Ramu Valley. They also have different marriage customs, the boys and girls going naked until after the appearance of the signs of puberty, whereupon they are allowed to marry.

The gardens are worked on a larger scale with a kind of checker board division but not as detailed as those of the Mt. Hagen and Mt. Bismarck Ranges. Their large man-sized shields (*saugan*) are unique in the whole of this area <sup>14</sup>.

4. The Ale Tribe: This tribe is almost identical with the Ate and occupy only a few places near the Balbe and Asip; their real home is the Naké Range. The hamlets on the Balbe-Sigu chain are Bayat, Sarapdik (or: Halabdik) and Yapdin (or: Labdin). This group intermarries with the Naké people proper, and the Itapis, near Naké claim to be brothers of the Bayat.

5. The Arini Tribe: The Arini were already mentioned with the Rempis who mingle with the former in Mananup and Ilala near the coast. In the bush they meet the Em in Susolnak, Budip and Abar. The main hamlet groups Abar-Borpi, Haimo (or: Saimo), Halopa and Mibat near the coast and Guntabak.

6. The Utu Tribe: although the Utu language is closely allied to the Garus dialects it is not treated of in this paper as the material concerning this speech was left in New Guinea and lost. Parts of the Saruga area belong also to the Utu speaking groups. The dialects of Nobonop in the inland of Madang and of Amele in the hinterland of the Astrolabe Bay are virtually identical with the Utu speech. These dialects are out of the ambit of the Mugil district.

7. The Woskia Tribe: This tribe inhabits the northern part of the Karkar Island. Although its area does not lie in the Mugil district it has to be mentioned here because the Woskia people speak a Garus language.

8. The Para Tribes: These tribes inhabit the lee slopes of the higher chain of mountains behind the Saruga and Ate tribes. The neighbours of the Para are the anthropophagous and aggressive Parawen <sup>15</sup>.

9. The Yaben Tribes <sup>16</sup>: some of these tribes are fairly tame and good friends of the Wamäs and Kimbäs. But their brothers inhabiting the chains behind Yabuk, Budum and Garomkom are anthropophagous and wild savages.

The foregoing description and enumeration of the tribal units and village groups results in the following scheme:

Note: It has to be borne in mind that, owing to the tottering social organization and the activity of socioeconomic forces, the names of sites and even villages may have changed; however, these changes will go on as long as their present mental and social set-up prevails.

<sup>14</sup> Vide footnote 11.

<sup>15</sup> The Parawen had almost killed the Missionary Rev. Fr. R. NOWAK, S. V. D., when 1935 he tried to penetrate into their area. Vide GEORG HÖLTKE, *Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea* (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, p. 62-63).

<sup>16</sup> Vide footnote 12.

*D. Diagram (or Scheme) of the Tribes and their Units.*

*A. Melanesian Tribes :*

1. Megiar (Sarang, Megiar, Biras, Taikia, Seg, Ŗuo, Grangged, Budup, Malmal, Yabob).
2. Matukar with Surumarang (only ; the relation with Ragetta is not sure).

*B. The Saker Tribe (Papuan) :*

1. Mixed Saker of *a*) Megiar area : Biranis, Biras, Nom, Kabonas.  
*b*) Kutur Saker : Wosap-Amal, Murnis II., Hainis-Bunu.
2. Pure Saker :  
*a*) Modeas, Aronis, Barikas.  
*b*) Bunu (Bubu-Hainis, Lu, Turen, Res, Sesarem).  
*c*) Mugil (Udisis, Likesal, Murnis I.).  
*d*) Bargam unit : Wosap-Bargam, Kurum, Ilenis, Kumindor.

*C. Garus Tribes (Papuan) :*

1. A'ê'or Rempi Tribe (Rempi Ilala, Yelbik, Baideta, Susolnak, Tana-Badimfok).
2. Em or Sigu-Budum Tribes :  
*a*) Coastal unit of the Em (Banap, Bagildik, Babuk and Yoiydik).  
*b*) Burbura unit (Dinupdik, Yaro, Sabela, Mahbak, Gobitgal, Ulombak).  
*c*) Buduk-Dilan unit (Buduk, Bamdik, Yabit, Dobakbak, Dilan, Damat).  
*d*) Ugap-Dudala (Binul, Geldik, Ap).  
*e*) Yabuk (Bunmo [Bupno], Yalo, Bulamuk, Dindein, Waga, Motbe, Lusal).  
*f*) Budum (Buitbulek, Alaksu, Manekmana, Vaibgen, Vaitop).  
*g*) Kanehbak (Ugolbak, Jlebe).  
*h*) Badimfok (Abap, Boran, Badimfok-Tana, Abeda, Balomuk).  
*i*) Sigu (Sigu-Tana, Budip, Nimgo [or : Nipgo, or : Nigmo], Balbe, Anahbak).
3. Ate Tribe (Mo'êk, Asip, Vabit, Ibap, Vamäs, Kimbäs, Bai).
4. Ale Tribe (Bayat, Sarapdik [or : Halapdik], Yabdin [or : Labdin], Itapi, Naké).
5. Arini Tribe (Halopa, Haimo, Abar, Borpis, Mibat, and mixed in Mabanup, Ilala, Susolnak).
6. Utu Tribe (Saruga-Utu, Nobonop and Amele).
7. Woskia Tribe : All villages of North Karkar.
8. Para Tribes (Para, Parawen <sup>17</sup>).
9. Yaben Tribes (Bosiken : of the northern part of the Adalbert Range <sup>18</sup>).

<sup>17</sup> Vide footnote 15.

<sup>18</sup> Vide footnote 12.

### III. System of the Sounds.

Note: The nature of the sounds in all these speeches is fundamentally the same. Phonetic peculiarities of each language will be marked by putting the abbreviated name of the language concerned in brackets.

#### Abbreviations:

- a) Languages: Meg. — Megiar; Mat. — Matukar; Mug. — Mugil; Sig. — Sigu; Mo. — Mo'ek; Melan. — Melanesian; Pap. — Papuan — non-Melanesian languages; Engl. — English; Fr. — French.
- b) Some other abbreviations: v. — vide; e. g. — *exempli gratia*.
- c) The number in the brackets corresponds with the number in the following vocabularies and the phraseologies.

#### 1. Vowels.

Close: *i*: as in Engl. "see"; v. *uli* (6); *bi* (not).

This is the long and tense *i* of mostly open syllables, stressed or unstressed, especially in falling diphthongs with a following glide; v. paragraph "Diphthongs and Triphthongs".

*i*: as in Engl. "fish"; v. *tīm* (56); *ulik* (6), but *uli* (6).

This is the lax variety, very common between consonantal stops, but also in vowel groups when broken by a glottal stop to arrest the breath; e. g. *si'im* (88); *mo'il* (100).

*u*: as in Engl. "food"; v. *bazu* (219); *kudui* (255); *dul* (212); *aru* (236). It is the long and tense sound of stressed open syllables and of all closed and stressed syllables when they are not closed by prolonged stops, be it consonantal or glottal; e. g. *ul* (206); *basuy* (568); *nut*, *nur* (52).

*u*: as in Engl. "foot"; v. *aduk* (224); *umum* (189); *abu* (113); *uguru* (97).

This lax *u* occurs in open unstressed syllables and before stops.

Half-closed: *e*: as in Engl. "mercy"; v. *e'é* (Yes); *kilekileman* (328).

As a tense sound it is relatively common in the Meg. and Mat. dialects and only sporadically found in the other tongues; e. g. *malmes* (309, Mo.).

Half-open: *e*: as in Engl. "men"; v. *utenago* (1053); *amem* (62); *emta* (111).

It is common in all the languages especially in Meg. and Mat. dialects.

Open: *e*: as in Engl. "man"; v. *sekerker* (254).

This long and tense *e* is very common, particularly in the Papuan languages. By its slurring effect it produces a secondary accent on a polysyllable, if it does not bear the stress itself.

Open: *o*: as in Engl. "call"; v. *tido* (72); *top* (71); *zo* (530); *ora* (447).

It is mostly tense and long in all open syllables but also in closed ones which are not shortened by consonantal or glottal stops.



Open : *o* : as in German "von" ; v. *bom* (213) ; *yaumon* (154) ; *bonniþ* (71).  
This lax variety is usually short and occurs only before *n*, *m*, and *u*.

Open : *a* : as in Engl. "alms" ; v. *a'ána* (Yes say — say Yes) ; *magura* (72) ; *kaka* (271).

This long and tense *a* is very common in stressed and unstressed syllables especially in open ones.

Half-open : *a* : as in Engl. "come" ; v. *palampalam* (258) ; *goalá* (he ascends).  
This *a* is of the lax variety and usually short, particularly before glottal and consonantal stops in compound words the components of which end in and start with a consonant, e. g. *malbombom* (258), further when the ultimate syllable ending in an *a* has the accent ; e. g. *goalá* (he rises, he ascends) ; *emta* (111). Very common in all speeches.

Open : *ā* : as in German "Ähre" ; v. *ā* (260) ; *ās* (1023) ; *yāþ* (192).

This sound occurs in all speeches but is very rare ; however, the Sigu alone of all the Garus, of even the Em-Garus prefer *ā* to the diphthong *ai* ; e. g. Rem., Mo., Em-Garus of Budum say : *mai* but Sigu : *mā* (260).

Indefinite Vowels, that is vowels of an indefinite quality are marked *e*, *a*, *u*. They are usually endvowels and form a kind of liaison in a sentence. Their sound quality is influenced by neighbouring sounds.

## 2. Diphtongs.

Rising diphthongs : they are 2 continuous vowels the second of which has the full sound value whereas the first is a semi-vowel of more or less distinct description. In many of the diphthongs there is the suggestion of a glottal stop which, however, disappears in rapid speech ; e. g. : *afain* (319) ; *mein* (bad) ; but in slow and distinct speech also : *afa'in* ; *me'in*.

*ai* : as in French "haïr" (to hate) ; *ainta* (149).

*ia* : as in Italian "fiasco", v. *ay tiák* (265) ; *va iál* (171).

*oa* : as in French "voilà", v. *voá* (415) ; *foá* (292) ; *ahoán* (394) ; *asoá* (118).

*ua* : as in French "ouater", v. *luán* (383) ; *murúan* (394) ; *tuák* (74) ; *duága* (495).

*ué* : as in Spanish "huevos", v. *tuék* (256) ; *sapamuér* (62) ; *suér* (tree kangaroo).

*ae* : as in Italian "paese", v. *aénta* (1012,3).

*ei* : as in Spanish "reina", v. *mein* (582).

*au* : as in French "août", v. *raún* (179) ; *naúk*, *naú* (323) ; especially in the Ates' verbal inflexion *-umi*, combined with the verb root ending in *a*.

*ao* : as in French "aorte", *taór* (509).

*uo* : as in Italian "uova" (eggs), v. *luón* (249).

*oi* : as in Spanish "oír" (to hear), v. *boíp* (71).

*oé*: as in French "Noël" (Xmas), v. *yoés* (60).

*ou*: as in Polish "ouzdac" (bridle), v. *óumi* (462); *boúmi* (488); *yarou* (387); it occurs in Mo. because of the verbal inflexion *-umi*, v. above.

*iù*: as in Italian "più" (more), v. *bo vidiúk* (247).

*ió*: as in Greek "δῖος", v. *diók* (266); *nabíóngo* (388).

Falling diphthongs: 2 continuous vowels the first of which has the full sound value.

*ai*: as in Engl. "why", v. *ai* (173); very common in all speeches.

*au*: as in Engl. "house", v. *yau* (30); very common in all speeches.

*oi*: as in Engl. "boy", v. *kadói* (483); very common in all speeches.

*ae*: as in Latin "aera", v. *áemun* (1064,4, Mug.).

*ua*: as in Spanish "aguardar", v. *kulúalin* (314); *súa* (315); *marúa* (283).

*ui*: as in Latin "cui", v. *múis* (26); *patúi* (6).

*ou*: as in Engl. "no", v. *ketóuk* (526); *van óumu* (168).

*oe*: as in Engl. "poet", v. *kuróe* (445).

*oa*: as in French "gloire", v. *óalai* (435); *mu kóa* (he relieves nature).

*ea*: as in Latin "eas", v. *gέα* (230); *géama* (1005,6); *nahale-ap* (1059,5).

*eo*: as in Latin "eos", v. *taléo* (18); *béoru* (228).

*ia*: as in Latin "familia", v. *sísiap* (314); *sagia* (119); after metathesis of Em *ai* (or: *aiy*) in the Ate very common as *ia* or *iya*. Mug. (1030,4) *uli-ap*.

*iù*: as in Latin "pius", v. *aib diuk* (175). Very common in the Ate dialect.

*io*: as in Latin "pio", v. *sto* (284).

### 3. Triphthongs.

Falling triphthongs:

*oai*: *móai* (453); *kóai* (I relieve nature), but *koái* (510, Em).

*uai*: Mug. *kúai* (393); *ilúai* (344); *kusulúai* (346); very common in Mug.

*aai*: Mug. *gáai* (342); *háai* (339); common in the Mugil speech.

*eai*: Mug. *néai* (343).

*dia*: v. *amáian* (or: *amáian*) (202).

Rising triphthongs:

*oái*: *noái* (5 Mo.); *voái* (415); *ko-ái* (510, Em); but Mug. *kó-ai* (I relieve nature).

*aúa*: *saúa* (252, Mo.).

*iáu*: *miriáu* (567); *wabiáu* (seize me); *hiliáu* (80).

*auá*: (Em) *gauát* (in Mo. *gawát*) (219).

*auú*: *auún* (1045).

### 4. Continuous Diphtongs.

*óiai*: in *ói-ai* (506); *bói-ai* (392).

The Saker language offers many possibilities for polyphthongal sound phenomena because of its verbal subject suffixes starting with vowels.

All the rising and some of the falling diphthongs as well as the triphthongs contain the continuents *y* and *w* respectively, however, not as consonants but only as glides. Wherever *i* precedes or follows without breath stoppage a fully-sounded vowel it has to be pronounced with the glide *y*. The same applies to the diphthongs *ai*, *oi*, *ei*, *ui*, the *i* of which is pronounced with the glide *y*; e. g. *óiai* sounds like *oiyaiy*, *sunai* like *sunaiy* (384).

A rising triphthong consists of a vowel with full sound value combined with a falling diphthong by one of the 2 glides; e. g. *odi*. The other form of rising triphthongs is a combination of a falling diphthong with a fully sounded vowel, connected by a glide; e. g. *auú*.

The falling triphthong is the combination of a fully sounded vowel with a falling diphthong; e. g. *úi*.

In several words the continuents were attenuated into simple glides; e. g. (Em) *gauát* from (Mo.) *gawat*, (Em) *suát* from (Mo.) *suwát*.

## 5. Consonants.

Plosives:

Labial: *p* & *b*: as in Engl.; it occurs initially, medially and finally.

Dental: *d* & *t*: as in French; it occurs initially, medially and finally.

Velar: *k* & *g*: as in Engl.; it occurs initially, medially and finally.

Velarized Gutturals:

*k°* & *g°*: only in the Saker speech; v. *k°aniṣ* (298); *g°aluk* (300).

*kʷ*: only in the Saker speech; v. *kʷasik* (240, 270).

Glottal Stop:

a) As in Engl. "re-education", or "co-operation"; indicating a stoppage of breath before initial vowels or 2 separate vowels in a vowel group, e. g. *ya'ego* (I thing-my); *va'il* (63).

b) The glottal stop rendered by the colon: stands for a consonant that has been suppressed, thus marking the gap or sudden break in a word, e. g. *fe:dim* (I see), instead of *feh-dim*.

The second variety occurs only in the Garus dialects, but is not frequent.

Fricatives:

Labial: *m*: a bi-labial stop, sounded as in Engl. Common in all speeches.

Dental: *n*: a dental nasal stop, as in Engl. Common in all speeches.

Velar: *ŋ*: velar nasal, sounded as in Engl. "king". Common in all speeches.

Lateral: *l*: as in Engl. "lamp", v. *kalam* (4); it occurs only seldom in the Mo. dialect.

*r*: as in German "Rat", v. *baras* (8); it is very common in all speeches.

Postdental: *ɾ*: as a labial and dental combination it is a peculiarity of all the Garus except the Em dialect. (Em) *tibut* becomes in the A'ê, Aṭe dialects *tibur* (lord); *nut* > *nur* (52).



Mediodental : *l* : this is a velar liquid combination and peculiar to the Ate ;  
e. g. (Melanes.) *giram* becomes in Mo. *gilama* (*girlama*) (530).

Sibilants : *s* : as in English ; v. *kas*, *as*, *muis* (26). Common in all tongues.

Voiced : *z* : as in English "zeal", v. *ze* (4) ; occurs only in Saker.

Aspirates : *h* : as in English "house", v. *ayahta* (89) ; *hul* (194) ; *ahal* (24).

*h* : as in Chechoslov. "hluba", v. *fah* (24) ; *ah* (260) ; *da'ah* (640).

It occurs as a final aspirate only.

Labio-Dentals : *f* & *v* : as in Engl. "veal" and "fine", v. *fa* (299) ; *funik* (182).

*v* : as in Engl. "volume", v. *vaz* (take) ; *vet* (56).

Continuents : *w* : is here the voiced bi-labial back fricative as in Engl. "water". It occurs fairly often in all groups, and that initially, medially and finally ; e. g. *wananan* (31) ; *sawen* (16) ; *diliw* (176).

*y* : as in Engl. "year", v. *yai*, *yau* (24) ; *oyak* (101) ; *nalay* (221)

The Ate speech changes all the *ai* of Em by metathesis into *iya*. *y* is well distinguished from the *i* followed by a glide ; v. paragraph "Diphthongs and Triphthongs".

Palatal Sibilants : are only exceptionally heard and may well be individually conditioned. Some individuals in Rempi and Badimfok pronounced Em-*y* like *j* ; e. g. *je* — *ye* (water, Em & Rem.). Some Ates pronounce instead of *y* the Hungarian *gy* (*d'*) *d'e* (*ye*).

Bi-labio-dental aspirate : *hf* or *f'* : many individuals of the Garus and Saker tribes pronounce it like an aspirated *f*, but it may also sound like an *h* with the strong tendency of becoming an *f* ; e. g. (Em) *f'unun* or *hfunun* (597) ; (Saker) *f'unok* or *hfunok* (1040,4). (Em) *f'oguta* becomes (Rem.) *hoguta* (153). (Meg.) *fuduanman* becomes in Mat. *hodangan* (146). Vide also (1035, 1036,3).

Phonetic changes between Em and Ate are very frequent and manifold. There seem to be several phonetic laws involved, including the Austronesian *r*, *l*, *g*, and *r*, *l*, *d* laws ; e. g.

(Em) *k* (Ate) *g* (495) *doak* < *duaga* ; very common.

(Em) *b* (Ate) *f* (427) *buy* < *fuy*.

(Em) *p* (Ate) *b* (402) *yip* < *yibu*.

(Em) *p* (Ate) *v* (438) *pasi* < *vahi*.

(Em) *b* (Ate) *s* (444) *bi* < *si*.

(Em) *b* (Ate) *v* (370) *abi* < *avi*.

(Em) *d* (Ate) *r* (413) *nigdim* < *nigrami* ; common.

(Em) *d* (Ate) *l* (399) *maldai* < *maralai* ; common.

(Em) *d* (Ate) *s* (379) *dilik* < *sirigu* ; common.

(Em) *s* (Ate) *h* (368) *gasi* < *gahi* ; common.

(Em) *r* (Ate) *l* (435) *misur* < *misul*.

(Em) *k* (Ate) *h* (423) *nok* < *nohu* ; common.

(Em) *r* (Ate) *t* *tibut* < *tibur* (Lord), but also the reverse.

(Em) *t* (Ate) *r* (52) *nut* < *nur*.

## IV. Notes on the Sound Attributes.

### 1. Stress.

The basic tendency is to stress the last syllable ; however, there are quite a few polysyllables which are not stressed on their last syllables. These are either exceptions in which case they will be marked by an accute accent, or they are words with an unaccented suffix or postposition ; e. g. : *kalám* (5) ; *amik* (90, small), but *amikta* or : *amik-ta* (90) ; *alót* (39), but *alótíp* or : *alót-ip* (valley-like ; locomotion-downwards). Other such suffixes are : *-ik*, *-up*, *-ap*, *-yak*, *-ti*, *-to*, *-te*, *-we*, *-ne*, *-nge*, *-vo*, *-ga*, *-ho*, *-a*, *-ya*, *-way*, *-ey*, *-bara*, *-hon*, *-laten*.

The verbal suffixes of the Papuan tongues, however, take the stress ; e. g. : *goal-án* (1063) ; *fil-én* (ib.) ; *ahól va-im* (1064) ; *fi-i* (ib.). All genuine polysyllables are stressed on their last syllables ; e. g. : *ezemán* (113) ; *muditin* (32) ; *teherán* (97) ; *sikelekamán* (40).

Polysyllables formed by reduplication or compounding admit a secondary stress on the accented syllables of their components with the main stress, however, on the ultimate or penultimate respectively, in accord with the above-mentioned rule ; e. g. : *seri* (76), *seriseri*, but : *seriserimo* (76).

This applies to the reduplications of monosyllables also, in which case each monosyllable has its own stress ; e. g. : *bén sór* (one hand) ; *bénsórsór* (2 hands) ; *afánfán* (31) ; *kanau rikrik* (64).

The main stress may be changed into a mere slur if the preceding word is an interrogative particle ; e. g. : *Ni dótonan bol?* (You why have come?) ; *Gándik dal mauve?* (When has the man died ?). In these questions the first syllable really has the stress ; the other syllables retain only a slur.

Should, however, the question be introduced without an interrogative particle, an *e* or *u*, as the case may be, is affixed to the last syllable of the sentence wherein the long drawn *e* or *u* dominates the whole question by its accent, thus indicating the accents of the other words only by a slur. The affix *e* is used by the Saker & Mat. (1078,3) and *y* by the Garus ; e. g. *ni te bol-é?* (Sak.) ; *nak filam-ú?* (Em) (Have you arrived ?).

### 2. Relationship between Stress and Quantity, Quality, and Elision of Sounds.

Whether the vowel sounds are short or long the stress does not alter their quality in ordinary speech. This is so because of the phonetic simplicity of the syllables and words which lack any strong combination of consonants, so much so that even in compound words, the components of which end in and start with a consonant, a vowel is interposed ; e. g. : *ul* (breadfruit), *melay* (kind of breadfruit) ; compound word : *ulamelayin*, not *ulmelayin* ; *pos(o)pon* (486) ; *kal(a)sawan* < *kalasáwan* (533).

On the other hand, in rapid speech the changes produced by the stress on the sound quality are not negligible ; vowel sounds or diphthongs may be considerably altered, so much so that they may be elided if the compound

word following starts with a vowel; e. g.: *balau-adakba* becomes *bala-adakba* (537); *nahau* becomes *nau* (640); *sikelekaman* becomes *siklekeman*, in which case the first *e* is elided and the *a* changed into *pepet* *ɛ* (40).

Voiced consonants may change into the corresponding voiceless ones if followed by one of the voiced or unvoiced stops; e. g.: *aib-sida* becomes *aipsida* (535). In ordinary speech assimilation of voiceless consonants to voiced ones, or the reverse is very uncommon because strong combinations of consonants are naturally missing.

The stress may sometimes alter the quantity of vowel sounds and consonants, especially in passionate speech or if a pronounced accent is laid on an exclamatory monosyllable. Such an accent not only shortens the following word but also causes the disappearance of the latter's accent; e. g. *bi vándim* becomes *bivandim* — not I am afraid (I am not afraid) in contrast to the simple statement of being afraid of s. th.: *da vándim* (I fear).

Tensity or Laxity: of vowels is not conditioned by the stress but indirectly. The long and tense variety of vowel sounds, being naturally slurred, does not cause any transfer of an accent, although they may produce the effect of a secondary accent. Vide paragraph "Stress".

The tensity and laxity of vowels depend directly upon certain groups of consonants which may follow them. For instance the *o* before *n*, *m*, and *ɲ* is always lax, and *e*, *i*, *o* and *u* may become so when followed by any of the voiced stops, be they bi-labial, dental, guttural or glottal ones; e. g. *orom* (49), *yaumon* (154), *bonnɪp* (71), *tabal* (38), *ulik* (14), but *ulɪ* (14), *gilam* (220), *baras* (10) &c.

The suffix *ē* becomes *ɛ*: *ē-motugu* — *ɛmotugu*, especially if prefixed to polysyllables.

The root syllables of the words may start with or end in any of the vowels or consonants respectively. There is no set rule regarding this point. However, in all languages except that of Saker vowels as initial sounds of a syllable are only sporadical; this obtains with regard to *o*, *u*, *i*, and *e*, as initial *a* is relatively common in all these speeches. However, in the Saker speech initial *a*, *e* and *i* occurs very frequently, because *in*, *a* and *e* are possessive prefixes for certain nouns and pronoun objects and dative prefixes for transitive verbs; e. g. *ya ni-biy-ai* — I thee see (I see you); *ni ya yak* — you I to I give (give me); *ya in u-g-d-ai* — I him to him give shall I (I shall give him).

## V. Diacritical Signs and Accents.

For the rendering of the phonetical sounds of these tongues I availed myself of the international alphabetical signology of the "Anthropos". However, because of difficulties in obtaining type several diacritical signs had to be substituted. This has precluded the comprehension of minor distinctions of sound notations. Hence several speech sounds had to be presented in a simplified way or pointed out by rules. This is a handicap, it is true, but for a student of linguistics it will not constitute a serious difficulty.



The following rules will serve to eliminate unnecessary accent types :

A) The words are basically stressed on the last syllable. Any deviation from this rule is shown by an acute accent over the syllable to be stressed, and it is only in the case of such exceptions that the accent is used to indicate stress.

B) Sometimes the acute accent has to be used not to signify stress but the quality of a diphthong or an other group of vowels which are usually separated by a glottal stop. For this the following rule is valid :

1. A falling diphthong, i. e. 2 continuous vowels the first of which has the full sound value, will normally bear no accent at all. Only in polysyllables it may exceptionally bear the acute accent if its syllable has the stress ; e. g. *áuta* not *auta* (998,7) ; but : *aulaulán* (347).

2. Should, however, the 2nd of 2 continuous vowels bear the accent, a rising diphthong is indicated ; e. g. *foáb* (292) ; *tiák* (265) ; *tuék* (256).

3. A similar rule prevails in the case of triphthongs : a falling triphthong, i. e. a combination of a stressed fully sounded vowel with a falling diphthong, will bear no accent except in polysyllables when, in exceptional cases, it has to indicate stress ; e. g. *bói-a* (392, you carry), but : *bói-án* (392 carrying). A rising diphthong will have the accent on the 2nd or 3rd vowel respectively ; e. g. *mirídu* (567) ; *auún* (1045,7). Vide paragraph "Sound notations of Diphthongs & Triphthongs".

4. Should there be a 2nd accent on a bi- or polysyllable the accent over the diphthong would mark its rising quality whereas the other would signify the stress ; e. g. *sisiáp* (313) ; *taórmán* (99) ; *ahólvaí* (he saw) ; *viavai* (107).

5. An accent (or apostrophe) between 2 vowels or vowel groups indicates that these vowels are broken and are not to be pronounced as diphthongs ; e. g. *yá'ego* (I's thing-my) ; *da'áh* (my) ; *ahól va'ai* (I see).

1st Note: Concerning rule A) the Ate speech falls out with the rest of these languages because it stresses certain classes of polysyllables on the penultimate. The following rules may adequately cover the exceptional position of the Ate speech :

1. All polysyllables borrowed from the words of the Em dialect and used without any alteration of the number of their syllables are stressed according to the rule A) ; e. g. (Em-) *uláy* retains the same stress in (Ate) *uráy*.

2. Where, however, by the processes of permutation and metathesis of syllables or sounds, by liquidation of consonants and dissimilation, the number of vowels, and hence of syllables, has been increased, the stress goes back on the penultimate ; e. g. :

(Em) <i>maud-im</i> changes by assimilation	and metathesis into (Ate) <i>maú-mi</i> (453).
(Em) <i>dāā-im</i> changes by phonetic change	and metathesis into (Ate) <i>dará-mi</i> (452).
(Em) <i>ubāt-dim</i> changes by liquidation	and metathesis into (Ate) <i>abat-úmi</i> (464).
(Em) <i>doh-dim</i> changes by liquidation	and metathesis into (Ate) <i>dó-mi</i> (363).

In conjugational forms of the verb the Ate have these metathesis in common with the Rempi and the Arini, and hence stress the penultimate ; e. g. : (Em) *filđim* — (Ate) *se'umi*, becomes in A'e : *fil-mi* (404).

Dissimilation with metathesis change (Em) *galáy* into (At̥) *garavúya* (434),  
change (Em) *melalúy* into (At̥) *nimarúya* (331).

By the application of metathesis the diphthongs *ai*, *ui*, *oi* &c. are usually changed into *iya*, *uya*, *oya* &c. because after the metathesis the *i* binds the following vowel by a glide; e. g. (Em) *agai* becomes (At̥) *agiya* (334); (Em) *bay* (or: *bai*) becomes (At̥) *babay̥* (335); *amey* > *amiya* (328); (Em) *mamik* (*mamauk*) > (At̥) *mamagu* (718); (Em) *anik* (*anauk*) > (At̥) *anagu* (719); (Em) *abey dilik* > (At̥) *avi* > *sirigu* (379); (Em) *yib* > (At̥) *iyibu* (402).

2nd Note: In the Matukar and Megiar tongues the past tense is indicated by suffixes, such as *we*, *nge*, *ngo* &c., which give the impression that the penultimate has the stress; but in reality the ultimate syllable of the root word has the stress, and there is no exception from the general rule.

C) The glottal stop properly so called, indicating a gap or a sudden break through the omission of a consonant, will be signified by the colon (:) which will be interposed between the syllables separated by the suppressed consonant; e. g. *fuga:ta* (153); (Em) *fe:dim* (327). However, this glottal stop does not occur very frequently. Vide paragraph "System of the Sounds".

The other glottal stop which only separates 2 vowels and prevents a glide is fairly common in all languages; e. g. *va'il* (63). It occurs in ordinary speech more frequent than indicated in the vocabularies because words which start with and end in a vowel are frequent, and although not marked in the vocabularies they have to be understood in phrases and continuous speech whenever words with a final and initial vowel meet. For instance the following words (in the phraseology, 1061, 6). *iga aima onunumu an dainaúdo* should be written as follows: *iga'aima'onunumu'an dainaúdo*, because in most of the sentences, especially in rapid conversation, the single words are hardly pronounced as separate words but rather as one long word with many slurs indicating the accents.

## VI. Notes on the Interrelations of the Languages of the Mugil District.

By virtue of their linguistical diversities the languages presented in the following vocabularies have to be divided into 3 language groups. A comparative survey of vocabularies and phraseologies will show that they have to be classified as members of 3 entirely different linguistical groups, though culturally there is some resemblance between them.

As the Melanesian languages, owing to their geographical proximity to the Papuan groups, had a great influence on the latter's languages, a few remarks may be made about the Melanesian language group first.

### 1. Melanesian Languages (Megiar and Matukar).

These languages are called Melanesian because of their predominantly Melanesian grammars and vocabularies. However, their cultural contact with the Papuans upon whom the Melanesians encroached did not lead only to economic interdependence but left also traces of reciprocal influence on their languages. As the Melanesians were invaders they succeeded not only in imposing on the Papuans quite a lot of their stock vocabularies but also in altering the latter's mode of placing the possessive adjective in front of the noun; this second instance, however, obtains with regard to the Garus dialects only, because the Sakers do not postpone either their possessive adjectives or pronoun affixes.

But as the influence was reciprocal the Melanesians also accepted from the Papuans some grammatical elements which were so strongly rooted in the idiomatic feeling of the Papuans that the Melanesians not only did not succeed in eradicating them but actually accepted the Papuan mode of prefixing the possessive adjective, and that analogous to the Papuan prefixing of the possessive genitive of compound nouns, which in pure Melanesian languages are always postponed.

Thus, in their simple juxtaposition of compound nouns (of the possessive as well as descriptive kind), the Matukar and the Megiar dialects let the determining noun precede the determined one, and that in contrast to the Melanesians and Indonesians who under similar circumstances postpone the determining noun; e. g. "hearth" is expressed by the compound noun "fire eye", wherein the determining noun precedes the determined one. In pure Indonesian and Melanesian tongues the same compound would usually be "eye fire".

(Meg.) *yai* — fire; *mata-n* — "his eye"; compound: *yai mata-n* — hearth.  
 (Mat.) *yau* — fire; *mata-n* — "his eye"; compound: *yau mata-n* — hearth.  
 (Sak.) *fa* — fire; *a-me* — "his eye"; compound: *fa a-me* — hearth.  
 (Sig.) *ahal* — fire; *am-ik* — "his eye"; compound: *ahal am-ik* — hearth.  
 (Ate) *ara* — fire; *am-ugu* — "his eye"; compound: *ara am-ugu* — hearth.  
 (A'ê) *alal* — fire; *am-uk* — "his eye"; compound: *alal am-uk* — hearth.

Other compound nouns the components of which are neither parts nor include any possessive relationship are equally treated in the Garus and Saker as well as in the Meg. and Mat. tongues; e. g. *dou dut* (531, drum stick); *yau kas* (26, fire smoke); *karu ur* (1007, 2, 3, bird nest); *ā tiak* (1007, 5, 6, 7, bird nest); *yau bazu* (219, sago grub). Nota bene, here is simple juxtaposition of nouns without any interposition of possessive suffixes. However, one may often find the same compound nouns with a possessive particle between the nouns which show the possessive relationship between them; e. g. (Meg., Mat.) *karu sena-n ur-man* — "bird thing his nest it" — bird's nest; (Sak.) *aḥ ago riv* — "bird his nest"; (Garus) *mam sa yah* — "father his house". However much this latter mode is preferred by the Saker and Meg. Mat., it is rarely used by the Garus.



The Mat. Meg. adopted the prefixing of the Papuans with regard to the possessive adjectives, too, which under similar circumstances in pure Melan. speeches, that is, as independent possessives, are normally postponed. The position of the possessive in the Melanesian speech of Florida is as follows :

$\left\{ \begin{array}{l} na + lima + gu + inau \\ I + hand + poss. suff. + intensified cardinal pronoun. \end{array} \right\} \text{ my hand.}$

The Meg. Mat. seem to use as an independent possessive a combination of the Melanesian and Polynesian possessive, the sequence of the latter being : noun + particle + suffix.

Meg. sequence in "my hand" is as follows : cardinal pronoun + particle + suffix + noun + suffix.

Meg. *uai* (ou, i, &c.) + *sena* + *k* (a, n, &c.) + *uguma* + *k* (à, n, &c.) = my hand.  
Mat. *uau* (ou, i, &c.) + *ha* + *u* (m, n, &c.) + *numa* + *u* (m, n, &c.) = my hand.

It should be noted that the Meg. & Mat. dialects place this composed independent possessive before the noun, and that against the Melanesian rule of postponing.

The word order of the Meg. & Mat. tongues is non-Melanesian, i. e. the verb is at the end of the sentence or clause. The verb is simple. The subject pronoun is often only a prefix of the cardinal pronoun ; the object, however, is suffixed or stands as independent card. pron. Emphatic pronouns, viz. original pronoun plus its radical element are not used if the 3rd pers. is a thing.

The numerals, as far as they exist, are of Austronesian root, however, the decimal system has been abandoned and had to cede to the quinary one. Vide the vocabularies (111-130).

The pronouns are also traceable to Austronesian roots. Even the 1st pers. plur. with its distinction of inclusive and exclusive is extant, however, its function lost its "rationale" to these Papuo-Melanesians (vide 1061, 2, 3).

These alterations of the Melanesian characteristics by the Papuan elements give us a right to classify the Meg. and Mat. tongues among the Melano-Papuan language group.

## 2. The Saker Language (Mugil).

The Saker language is a Papuan language. It has not been grammatically changed but only lexically influenced, however, not in the expressions which denote parts and relation terms, the etymon of which is mostly non-Austronesian.

The Sakers accepted from the Melanesians only the distinction of nouns into such as take possessive suffixes and such as never do. However, in spite of having adopted this distinction they do not use suffixes for the nouns denoting parts and relation terms but, in accord with the Papuan mode of prefixing the possessive genitive, they employ prefixes for these nouns as well as for the verb objects.

The verb is somewhat complicated by the prefixing of the object, further by the suffixing of the subject, the infixing of the future tense and



- (A'ê) *ab-i* - my hand; *ab-ig* - his hand; *hi-al-huma*, see me you (you see me).  
 (Meg.) *uguma-k* - my hand; *uguma-n* - his hand; *ou u-te-(y)ak*, you you see me.  
 (Mat.) *numa-u* - my hand; *numa-n* - his hand; *ou u-te-wk*, you you see me.

## VII. Vocabularies.

\*

"The savage is no teacher. You will have to dig out every bit of information you desire from him as best you can."

GORDON HEDDERLY SMITH,  
 The Missionary and Anthropology.  
 Chicago 1945, p. 131.

\*   \*

"If in some future life I have the opportunity of choosing a scientific profession, it will have to do with stones or vegetables, things which will stay and work with me just as long as I want them, and not pester me afterwards; and if things go wrong there will be no serious consequences to be feared if one smashed them with hammer or spade — not of the sort that would follow if one strangled an informant with a pair of callipers or stabbed him to death with a lead pencil, as I have so often been tempted to do."

F. E. WILLIAMS,  
 Report on the Grasslanders.  
 (Annual Report of Papua for Year 1938-1939. Appendix.)  
 Canberra (1939), p. 2-3.

Notes: The order and sequence of the following vocabularies and the phraseologies corresponds with a questionnaire which has been compiled for the purpose of recording languages for linguistics and cultural ideas by the late Rev. Fr. KIRSCHBAUM<sup>19</sup>. In the enumeration of the words and phrases I follow an order of succession equal to that of the questionnaire. This will greatly facilitate a comparison with other word lists which follow the same numerical order.

For the missing figures in my list I have no records.

After my return to New Guinea an attempt will be made to reconstruct Rev. Fr. WIESENTHAL's lost grammar and eventually to recover the myths and legends for an interlinear transcription.

An asterisk (\*) at the end of a word in the columns of the vocabularies is to signal the Austronesian origin of this word. An asterisk in the English columns means that all these languages derive their word from the Austronesian etymon.

<sup>19</sup> P. FRANZ KIRSCHBAUM, S. V. D., Block für sprachliche Aufnahmen in Neuguinea. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1935.



N <sup>o</sup>	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ë-Dialect
4	sun*	<i>mitati</i> <sup>20</sup> , <i>aban</i>	<i>sabi</i>	<i>së, zë, sau</i>	<i>kalam</i>	<i>bis</i>	<i>a</i>
5	moon*	<i>holây, kalam</i>	<i>kalam</i>	<i>kalam</i>	<i>nawë (nawû)</i>	<i>noû</i>	<i>kalam</i>
6	star*	<i>patui</i>	<i>borët</i>	<i>ulik, uli*</i>	<i>ub, up</i>	<i>bis</i>	<i>patui</i>
8	Orion*	<i>baras</i>		<i>baras</i>			
9	belt of Orion			<i>minemin</i>			
10	Venus	<i>baras</i>	<i>baras</i>	<i>boi, baras</i>	<i>baras</i>	<i>bis nagura</i>	<i>barës</i>
12	light	<i>aban balen*</i>	<i>sabi balen*</i>	<i>së anu-an</i>	<i>ahal ilëyet</i>	<i>ara nagura</i>	<i>ala dididë</i>
13	darkness			<i>rumri*</i>			
14	year	<i>baras</i>	<i>baras</i>	<i>ulik, baras</i>	<i>baras</i>	<i>bis nagura</i>	
15	aridity <sup>21</sup>	<i>didet, gos-man</i>	<i>gagau-man</i>	<i>atoran</i>	<i>kalam livi livi di- nedaw; ut sage; rai vitet</i>	<i>visëyahusë'u, uru ge sagu; raiga flet</i>	<i>dulau vitet</i>
16	rainy season <sup>21</sup>	<i>wi seriserimon</i>	<i>wrom sawgn</i>	<i>wrom seri-seri- mo voa</i>	<i>au livi livi dine- daw</i>	<i>au yahu së'u</i>	
17	SE-wind	<i>iduse</i>					
18	NW-monsoon	<i>karak*</i>	<i>karak sawgn</i>	<i>karak</i>	<i>taleo* vitet</i>	<i>taleo vitet</i>	<i>yawarti</i>
19	North	<i>yawarti*</i>	<i>yawarti sawgn</i>	<i>yawarti</i>			
20	East	<i>vada-na*</i>	<i>vada-na*</i>				
21	South	<i>maya-lo*</i>	<i>maya-lo*</i>				
22	West	<i>dub-wai*</i>	<i>dub-wai*</i>				
24	fire*	<i>magu-na*</i>	<i>magu-na*</i>				
25	flame <sup>22</sup>	<i>yai</i>	<i>yau</i>	<i>fah</i>	<i>ahal</i>	<i>ara</i>	<i>ala</i>
		<i>yai balë-n*, lila- man*</i>	<i>yau balen</i>	<i>fah anule, fah anua-n</i>	<i>ahal yali'ët</i>	<i>ara orovaga, ara teyu</i>	<i>ala dididë</i>
26	fire smoke*	<i>yai kas</i>	<i>yau kas</i>	<i>fah as</i>	<i>ahal muis</i>	<i>ara mosi</i>	<i>alal muis</i>

<sup>20</sup> Old Malay: *mat(h)ari*.<sup>21</sup> From here on I let follow the literal translation of the words or expressions which deviate from our idiom or mode of thinking. Aridity (15): (Em) — sun incessantly falls down; (Ate) — dry wind strong arises; (Em) : *ut sage* — place is dry; (Ate) : — place is dry; (Em) : *rai-ga vitet* (or : *rai vitet*) — from the Rai Coast direction it blows.

Rainy season (16) is expressed by a similar circumlocution: "rain falls"; rain plentiful falls (16, 4); rain always comes down (16, 2, 4, 5); rain plentiful falls (16, 6).

N <sup>o</sup>	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
27	charcoal	<i>medagar</i>	<i>madagar</i>	<i>zanor, samor</i>	<i>mapes (napaes)</i>	<i>ara-si</i>	<i>bamuil</i>
28	ashes	<i>utut*, kolkal*</i>	<i>amul</i>	<i>butbut*, vatval*</i>	<i>ve</i>	<i>ga'usi</i>	<i>aib maha</i>
29	firewood*	<i>ai</i>	<i>ai</i>	<i>ai</i>	<i>aib maha</i>	<i>ai mama</i>	<i>alal amik</i>
30	hearth*	<i>yai mata-n</i>	<i>yau mata-n</i>	<i>fä amë</i>	<i>ahal amik</i>	<i>ara amuggu</i>	<i>dabuk</i>
31	hot	<i>wananan*</i>	<i>wananan*</i>	<i>atanjan*</i>	<i>aluhlu</i>	<i>ara-ta</i>	<i>vitë uk</i>
32	cold	<i>dadap-man</i>	<i>dadap-man</i>	<i>muditin*</i>	<i>susu</i>	<i>susu</i>	<i>lalan</i>
33	burn <sup>23</sup>	<i>yai ininwi</i>	<i>yau na-ni-ugo</i>	<i>fä oiyt-ai</i>	<i>aip yal-ët</i>	<i>ai ma-ru</i>	<i>van* nava</i>
34	clay	<i>soska</i>	<i>dabadap*</i>	<i>soska</i>	<i>van* nava</i>	<i>sisigol</i>	<i>vis</i>
35	sand	<i>lul*</i>	<i>lul*</i>	<i>ibur</i>	<i>vis</i>	<i>gsëra</i>	<i>tutong*</i>
36	swamp	<i>gewgew, tu*</i>	<i>gew</i>	<i>tanhu*</i>	<i>tutong*</i>	<i>babe</i>	<i>bô'ë</i>
37	mountain	<i>did*</i>	<i>did*</i>	<i>gara</i>	<i>bô'ë</i>	<i>babë subata</i>	<i>sama naugle</i>
38	hill	<i>bubun-man</i>	<i>bubun</i>	<i>gara amik, tabal</i>	<i>sama nahale</i>	<i>wuru</i>	<i>wul</i>
39	valley	<i>ilon-man ilon</i>	<i>ilon-man</i>	<i>alot</i>	<i>wuro</i>	<i>revi</i>	<i>sama non</i>
40	ravine	<i>aban sayan</i>	<i>aban siklek-man</i>	<i>sau mein</i>	<i>bô'ë ige</i>		
41	declivity	<i>sikile-man</i>	<i>aban sikleka-man</i>	<i>beban</i>			
42	plain	<i>etaur-man</i>	<i>taura-man</i>	<i>age-man teheran</i>	<i>ur gahit</i>	<i>u'uru</i>	<i>gahit</i>
43	stone	<i>pat*</i>	<i>pat*</i>	<i>gig*</i>	<i>i*</i>	<i>i*</i>	<i>bai</i>
45	salt	<i>gagi*</i>	<i>gagi*</i>	<i>kamis</i>	<i>som</i>	<i>sam</i>	<i>som</i>
46	seawater*	<i>gagi</i>	<i>gagi</i>	<i>kamis</i>	<i>som yë</i>	<i>sam d'ë</i>	<i>som yë</i>
47	lake	<i>lilo*</i>	<i>nup</i>	<i>lilo*</i>	<i>yë amik</i>	<i>d'ë amuga</i>	<i>yë amik</i>
48	water*	<i>yau</i>	<i>nup</i>	<i>yo, you</i>	<i>yë</i>	<i>d'ë</i>	<i>yë (jê)</i>
49	rain	<i>vi</i>	<i>urom</i>	<i>urom</i>	<i>au*</i>	<i>au*</i>	<i>avair</i>

<sup>22</sup> flame (25) : fire glowes = *yai bale-n* &c., but :*fañ anua-n* — fire ray analogues.*së anua-n* — sun ray.*sau anua-n* — sun ray = clearing (165).<sup>23</sup> A closer survey and a comparison of the Em with the Ate speeches shows that a great percentage of the Ates' etymon is foreign to that of the Em and A'ê. Later investigations may reveal that the Ate dialect represents a 3rd etymological group in the Papuan tongues of this district ; v. (12, 25, 28, 34, 33, 34, 35, 40, 95, 96, 97, 100) &c.

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
50	river	<i>yau</i>	<i>nup</i>	<i>you</i>	<i>ye bahu</i>	<i>d'e bahu</i>	<i>je yauk</i>
51	rivulet	<i>yau</i>	<i>nup</i>	<i>you amik-ta</i>	<i>ye yinak</i>	<i>d'e me</i>	<i>je naugle</i>
52	island*	<i>nut</i>	<i>nut</i>	<i>nut</i>	<i>nur</i>	<i>nur</i>	<i>nut</i>
53	wet	<i>kok-man yau-</i> <i>man kok-man</i>	<i>namar-man-da</i>	<i>ayunyun</i>	<i>bi sakam</i>	<i>bi saga</i>	<i>bi sakan</i>
54	dry (v. No. 202)	<i>gos-man</i>	<i>gagau-man</i>	<i>atoran, amayan</i>	<i>ságe</i>	<i>sagu</i>	<i>sagan</i>
56	wind	<i>tim*</i>	<i>tim*</i>	<i>tim*</i>	<i>vet</i>	<i>viri'a</i>	<i>vet</i>
59	N-wind	<i>duluau</i>	<i>duluau</i>	<i>duluau</i>			
60	bush-wind	<i>yowawan*</i>	<i>dag, tim dabu-</i> <i>nen</i>	<i>yôés</i>			
61	cloud <sup>24</sup>	<i>tim tai-n*</i>	<i>tim tai-n*</i>	<i>tim a-beko</i>	<i>sap</i>	<i>sap</i>	<i>sap</i>
62	lightning	<i>aban i kilis lau-</i> <i>vis*</i>	<i>aban yab kali-</i> <i>ngo*, aban la-</i> <i>la-ingo</i>	<i>saumeulikem-a'</i>	<i>amen</i>	<i>amen</i>	<i>sap-amiér</i>
63	thunder	<i>va'il vai idus*</i>	<i>vail vai i</i>	<i>vilam* vilam voa</i>	<i>sap bura*</i>	<i>saba beyu*</i>	<i>sap bere*</i>
64	earthquake <sup>25</sup>	<i>kanau rikrik</i>	<i>amenakuku</i>	<i>kanaw rikrik</i>	<i>terep dura*</i>	<i>terebu seyu*</i>	<i>amenku here</i>
67	day	<i>mitati*</i>	<i>matiti*</i>	<i>tarom*</i>			
68	night <sup>26</sup>	<i>tidom*</i>	<i>tedom*</i>	<i>taro ti'i</i>	<i>tuhi gantuk</i>	<i>ulu gamura</i>	<i>taro gantuk</i>
69	to-day	<i>gurumon*</i>	<i>gamomani</i>	<i>muram</i>	<i>genuk</i>	<i>ge</i>	<i>gilat</i>
70	yesterday	<i>nor*</i>	<i>nor</i>	<i>iri-mo</i>	<i>tu</i>	<i>tu</i>	<i>tu</i>
71	to-morrow	<i>bonnip</i>	<i>bo-ip</i>	<i>babe</i>	<i>top</i>	<i>irau</i>	<i>tuye</i>
72	morning	<i>tido mamon</i>	<i>tedomami</i>	<i>sau hastai-sa ta-</i> <i>yo-mo</i>	<i>iluk</i>	<i>tumagura</i>	<i>dlu</i>
73	midday <sup>27</sup>	<i>mitati*</i>	<i>sabi ap-tenan*</i>	<i>ze abub tur-a</i>	<i>kalam gantuk</i>	<i>visi gamuna</i>	<i>akmag</i>
74	afternoon	<i>aban vadan* i-</i> <i>buli</i>	<i>rauran,</i>	<i>ze to baibir</i>	<i>tuwak</i>	<i>tudegu</i>	<i>tuak</i>

<sup>24</sup> cloud (61) : *tim tai-n* — (idiomatically) wind excrement ; the Raos of the Ramu Valley have a similar expression, but the sun stands for wind : *gra ca* — sun excrement.

<sup>25</sup> earthquake (64) : *kanau rikrik* ; *terep dura* — mountain spirit arises :

<sup>27</sup> midday (73) : *sabi ap-tenan* — sun (is above) house mother (the ridge of the roof) ; *ze abub tur-a* — the sun on top (of sky) stands.



Nº	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'e-Dialect
75	evening	<i>guragura</i>	<i>vaurau</i>	<i>imisor, taro i- misisor</i>	<i>tuhik</i>	<i>utu se'u</i>	<i>taro nere</i>
76	always	<i>seriseri-mon*</i>	<i>seri-seri*</i>	<i>seriseri-mo*</i>	<i>livi livi</i>	<i>dahi dahi</i>	<i>liwa liwa</i>
77	never	<i>géik-na</i>	<i>ti-mok*</i>	<i>hai ge-dik</i>	<i>livi livi bi</i>	<i>dahi dahi bi</i>	<i>liwa liwa bi</i>
78	now	<i>guruna-mon</i>	<i>gamo</i>	<i>murun-dik</i>	<i>génuk-sa</i>	<i>géama</i>	<i>gilaten</i>
79	room	<i>ab ilon*</i>	<i>ab ilon*</i>	<i>bit* a-dug-an</i>	<i>yak o'dk</i>	<i>yan auguga</i>	<i>saw uvul</i>
80	depository	<i>hiliau*<sup>28</sup>, abau sumolman</i>					
81	place	<i>nut*</i>	<i>abang</i>	<i>sau</i>	<i>ut*</i>	<i>ur*</i>	<i>ur*</i>
82	village	<i>nut</i>	<i>abau</i>	<i>uli</i>	<i>yah-lo</i>	<i>ya'u-ga</i>	<i>lalo</i>
83	glade	<i>aban lila-man</i>	<i>aban kuyay</i>	<i>sausau es, sau anua-n</i>	<i>ut saiy</i>	<i>ur sa'i</i>	<i>ur saman</i>
84	opening	<i>mututuk</i>	<i>metutuk</i>	<i>a'es</i>			
86	hole	<i>mututuk</i>	<i>metutuk</i>	<i>akuyak-an</i>	<i>lulē</i>	<i>uru</i>	<i>ivu</i>
87	broad*	<i>lubalab-man</i>	<i>lepalep-man</i>	<i>alablab-an</i>			
88	narrow*	<i>natu-n</i>	<i>natu-n</i>	<i>si'im, amik<sup>29</sup></i>			
89	large, great	<i>takau*</i>	<i>dabok</i>	<i>ayah-la</i>	<i>bahu (busa)</i>	<i>mē</i>	<i>ayauk</i>
90	small	<i>natu-n*</i>	<i>natu-n*</i>	<i>amik-ta</i>	<i>nahalē</i>	<i>swat</i>	<i>nauglē</i>
91	thick	<i>takau*</i>	<i>dabok</i>	<i>amatitōl-an</i>	<i>bahu (busa)</i>	<i>mē</i>	<i>ayauk</i>
92	thin	<i>natu-n</i>	<i>natu-n</i>	<i>asiluan-an*</i>			
93	long	<i>malain</i>	<i>malalain</i>	<i>sesa</i>	<i>kaval</i>	<i>vau</i>	<i>veyna</i>
94	short	<i>tuku-n*</i>	<i>tukuran*</i>	<i>asi-man, sesaka- red-an</i>	<i>tuhu*</i>	<i>utu*</i>	<i>tutu*</i>
95	round	<i>tilini-man</i>	<i>batalika-man*</i>	<i>kuror-la</i>	<i>kupa</i>	<i>wōta</i>	<i>i</i>
96	angular	<i>gigin</i>	<i>gigin*, sakarun</i>	<i>abē'il</i>	<i>dirna</i>	<i>gesegesē</i>	<i>dirna</i>
97	flat	<i>patat-man*</i>		<i>teheran*</i>	<i>gahir</i>	<i>ugūru</i>	<i>gahit</i>
98	bent	<i>hokton</i>	<i>kalika-man*</i>	<i>hiklu-ta*, ai-ta</i>			
99	straight	<i>ita'ur</i>	<i>taor-man</i>	<i>titnon</i>	<i>terok</i>	<i>ēma</i>	

<sup>28</sup> *hiliau* = depository for secret cult objects.<sup>29</sup> *amik* ("narrow") from (Em) *amik* ("his eye").

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
100	crooked	<i>hokton kavil- man*</i>	<i>kailika-man*</i>	<i>moil</i>	<i>ahēya</i>	<i>kameyi</i>	<i>ahē</i>
101	here	<i>en*</i>	<i>ma-niya*</i>	<i>kap, ma-kap ka- kab</i>	<i>ninak*, nenak*</i>	<i>oyač</i>	<i>yē'egg</i>
102	there	<i>on*</i>	<i>mo*</i>	<i>kob, mo-kob kob- nen</i>	<i>wonak</i>	<i>va'aga</i>	<i>wóge</i>
103	above*	<i>kaita</i>	<i>lumu</i>	<i>kait-áp, ab-ub, ilul-ip</i>	<i>fia, hia</i>	<i>a'ua</i>	<i>hiwa</i>
104	below	<i>tana*</i>	<i>tánte*</i>	<i>og-ib</i>	<i>wana*</i>	<i>vana-ge*</i>	<i>vana*</i>
105	on this side	<i>kadagantigia</i>		<i>amugán-ip</i>	<i>nene</i>	<i>amaya</i>	<i>ehē</i>
106	on the other side			<i>abumal-ip</i>	<i>wore</i>	<i>va'age</i>	<i>wóge</i>
107	on the right side	<i>vont</i>	<i>vluwai</i>	<i>a'abun-ip, a'ápn-ip</i>	<i>abut</i>	<i>taibag</i>	<i>ábe</i>
108	on the left side	<i>uas</i>	<i>nasawai</i>	<i>a-naseran-ip</i>	<i>navat</i>	<i>na'in</i>	<i>nais</i>
109	left-handed person	<i>lamai uas-man- da</i>	<i>uasnas</i>	<i>mat a-naserana- ta</i>	<i>namai'tige ipes</i>	<i>naina vahir atu</i>	<i>naise ipes</i>
111	one <sup>30</sup>	<i>seimon*</i>	<i>ta*, tahēk*</i>	<i>amulik</i>	<i>mada</i>		<i>made</i>
112	two	<i>aru*</i>	<i>aru*, yawa*</i>	<i>geger, gegar</i>	<i>entá</i>	<i>nunúga-ta</i>	<i>átel</i>
					<i>alili, alim</i>	<i>arina-ta</i>	<i>all</i>

<sup>30</sup> The Meg. and Mat. lost their original decimal system and have adopted a quinary one, counting up to ten. By adding the toes to the hands the Matukars count up to 20. Vide (111-130).

The Em and A'ê normally use the "couple system" but they avail themselves of the fist to designate five things. Vide (111-115). The Ate count by starting with the small finger of the left hand and, continuing with the brachial parts between their joints and the joints themselves, they go over the collar bone to the breast bone as the crossing point and then to the right side, thus ending with the small finger of the right hand. By doing so they count, as the collar bone is the 12th number, up to 23 things. Vide (111-130) and footnote 13.

After crossing from the breast bone (*yeyā*) the adjective *yelara* meaning right has to be added to the following words:

*múa* — spot between wrist and elbow — seven things (117);

*asóa* — brachial joint or elbow — eight things (118);

*sagia* (or: *sag-íya*) — middle of upper arm — nine things (119);

*gugai* — shoulder joint — ten things (120);

*bayá* — middle of collar bone — eleven things (121, 123-130).

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
113	three	<i>tōl*</i>	<i>tōl*</i>	<i>gēman</i>	<i>alili-ēmta ba, abu</i>	<i>ebāmu-ta</i>	<i>ābu</i>
114	four	<i>gvoivon*</i>	<i>yawa-yawa*, aru-aru</i>	<i>anēvē*</i>	<i>alili-alili</i>	<i>samūya-ta</i>	<i>vālik</i>
115	five	<i>sugwan; uma-n kafen</i>	<i>numan* tahek</i>	<i>abainakinta</i>	<i>alili-alili emta-ba</i>	<i>metābata</i>	<i>abitehē</i>
115 (a)	fist (5)				<i>abetehta abi ana- gumahēy</i>	<i>abiyayeti</i>	
116	six (5 plus 1)	<i>sugwan yaumon; uma-nainsek- mon</i>	<i>numan tahek aintate tah</i>	<i>ben sor anulik- mo</i>	<i>abu alili (3 × 2 = 6)</i>	<i>du'āk (wrist)</i>	<i>abu ail (3 × 2 = 6)</i>
117	seven	<i>sugwan yaumon aru</i>	<i>numan tahek ainta tē aru</i>	<i>ben sor geger</i>		<i>mūa<sup>31</sup></i>	
118	eight	<i>sugwan yaumon tol</i>	<i>numan tahek ainta tē tol</i>	<i>ben sor ezeman</i>		<i>asōa<sup>31</sup></i>	
119	nine					<i>sag-iyā<sup>31</sup></i>	
120	ten	<i>uma-n ain mon ("ten finish")</i>	<i>numan aruru</i>	<i>ben sorsor mo</i>	<i>abetehe bubu</i>	<i>gugai<sup>31</sup></i>	
121	eleven		<i>numan aruru taute new ku- kun tahek</i>			<i>bayā<sup>31</sup></i>	
122	twelve					<i>yeyā<sup>31</sup></i>	
123	thirteen					<i>bayā yetara<sup>31</sup></i>	
125	fifteen		<i>numan aruru taute new</i>			<i>sagiya yetara</i>	
130	twenty		<i>numan aruru taute new aru- ru taute</i>			<i>samūyata yetara</i>	
146	whole*	<i>juduan-man</i>	<i>hodang-an</i>	<i>bun-mo</i>	<i>bubu-ta</i>	<i>guruhe</i>	<i>bubu-tē</i>
147	half	<i>tigi*</i>	<i>aigi-aigi*</i>	<i>abe-an</i>	<i>ehē terok</i>	<i>je ti</i>	<i>ehē turok</i>

<sup>31</sup> Vide footnote 30.



No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
148	part	<i>vadan</i>					
149	single	<i>ainia*</i>	<i>tahēk-tahēk*</i>	<i>amilmilik</i>	<i>em-ta-em-ta</i>	<i>nunugata-nunu- gata</i>	<i>alatēl</i>
150	together	<i>fuduan*</i>		<i>araib mo</i>	<i>bubu-ta</i>	<i>ageni</i>	<i>i</i>
151	all	<i>fuduan-man</i>	<i>hodang-an</i>	<i>bun-mo</i>	<i>bubu-ta</i>	<i>ageni</i>	<i>i</i>
152	many	<i>yaumon*</i>	<i>yaun*</i>	<i>kabem-mo, ku- lum-mo korva- sim</i>	<i>aup-bahu</i>	<i>kururu</i>	<i>bubuta</i>
153	a few	<i>yaun tia*</i>	<i>yaun ti*</i>	<i>kabem hai</i>	<i>fuga-ta</i>	<i>fōguta</i>	<i>hōguta</i>
156	with	<i>-ida, -ga, -a</i>	<i>-manda, -ho</i>	<i>-ina</i>	<i>-ba</i>	<i>-ta</i>	<i>-ba</i>
157	by, with instrument.	<i>-a, -hona</i>	<i>-ho, -hona</i>	<i>-ip, -ap, -up</i>	<i>-ap</i>	<i>(b)ara</i>	<i>-yak, -ak</i>
158	coppice	<i>karan</i>	<i>garan</i>	<i>hurton, garan</i>	<i>fatu nahale</i>	<i>suwat</i>	
161	primeval forest	<i>karan takau, dup</i>	<i>dup</i>	<i>hurton ayah(ta)</i>	<i>fatu bahu</i>	<i>suwat mē</i>	<i>dub</i>
162	jungle	<i>ge'u</i>		<i>ge'u</i>			
163	bush	<i>dup, gadim</i>	<i>budabul</i>	<i>gadēm</i>	<i>an</i>	<i>sēra, bor</i>	<i>kindik, dub</i>
164	thicket	<i>furton takau*</i>	<i>taengarew* da- bok</i>	<i>hurton ayah</i>	<i>si'ib bahu</i>	<i>turua</i>	<i>sip ayōuk</i>
167	grassland	<i>rey</i>	<i>rey</i>	<i>rel, yam-ap, mer- mer, sishum</i>	<i>mō bahu</i>	<i>marī</i>	<i>mō ayōuk</i>
168	clearing	<i>sagai</i>	<i>abarā daran</i>	<i>sagai</i>	<i>vano</i>	<i>van ōumu</i>	<i>van dhul</i>
169	plantation*	<i>abi</i>	<i>abi</i>	<i>kabi</i>			
170	digging-stick	<i>wyey</i>	<i>wyney</i>	<i>nanum</i>	<i>sow</i>	<i>esla</i>	<i>sow</i>
171	dig	<i>sare</i>		<i>sin, taiy</i>	<i>van ven iel</i>	<i>vana vetey fe</i>	<i>van amgey va idl</i>
172	trench	<i>lilo dalman</i>		<i>lilon adanin*</i>			
173	tree*	<i>ai</i>	<i>ai</i>	<i>ai</i>	<i>aib</i>	<i>aima</i>	<i>aib</i>
174	stem	<i>ai lua-n*, ai fu-n</i>	<i>ai lua-n*</i>	<i>ai a-lulin*</i>	<i>ai mu</i>	<i>aima mu</i>	<i>ai mu</i>
175	root	<i>ai dabi-n</i>	<i>ai dabi-n</i>	<i>ai tūin</i>	<i>aip dik</i>	<i>taboro</i>	<i>aip diuk</i>
176	root stock	<i>ai fu-n</i>		<i>ai a-bēan</i>	<i>aip dili</i>	<i>sigu</i>	<i>diliw</i>
177	branch	<i>ai rai-n</i>	<i>ai rāye-n</i>	<i>ai a-ben</i>	<i>aib abik</i>	<i>aima abigu</i>	<i>aib ilyok</i>
178	twig	<i>ai rai-n</i>	<i>ai rigirgen</i>	<i>ai a-ben</i>	<i>aib abik siluak</i>	<i>aima abugu silugu</i>	<i>aip siliw</i>

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'e-Dialect
179	leaf*	ai rau-n	ai rau-n	ai a-nan	aib uruk	aima urugu	aib uluk
180	offshoot	kubulan*	ai balu-n*	ai a-magin	aip balu*	aima baru	aip gorgoru
181	bark	ai selongan	ai sungolan	ai a-san	aip gala	aima garagu	aip gara
182	flower	ai rugu-n*	ai rugu-n*	ai zesorin	aip funik*	aima vihinagu*	aip funik*
183	fruit	ai patu-n*	ai patu-n*	ai nagin	aip nanäk	aima a'ägu	aip a'uk
184	seed	ai patu-n	ai patu-n	ai nagin	aip apame	aima ebara	aip épane
185	sap	ag-man	ag-man	a'agin	aib ye	aima d'e	aib je
186	resin	ag-man	ag-man	anarü-man, a'a- gin sakar ti	aib adak	aima ti	
187	thorn	si*	didirun*	sasu	aib ti'tk*	aima tiä	aib ara
188	ripe	melo-man*	melun*	ahe-man, hemä amai-an	daku	bera	belä
189	unripe	rawet	gurgur-man	kayë, kulet, sosil	döldolu lavernu	goro umum	gorgoru lave- ru
190	coconut palm	niw*	niw rau-n*	guren	met	ni*	ni*
191	dry coconut	niw-kosman	niw matiwan	guren amaian	mahä	ma	ni maha
192	betelnut palm <sup>32</sup>	yäp*	mariw	masel	bar*	ah	ba*
193	betel nut	yäp*	mariw agenon	masel	bai*	ah	ba*
194	betel pepper	hul*	hul*	hul*	je	jai	uhor
195	betel lime	dupau*	kauw*	nal	au*	au*	au*
196	lime gourd	dupau papen*	kauw adahen*	nal a san	gubis; arek	au vö'u	gerek; gwis
197	spattle for betel lime	nidak	wyidak	kidam	dok	vasi, au бага	au бага, dok
198	banana*	fut	hud	uk, maro	muk	mugu	muk
199	banana sucker	fut kubula-n	hud balu-n	uk a-magin, ma- ro a-magin	muk nag	mugu nagu	muk nak
200	bunch of bananas	fut nongan	hud bagaman	uk a-non, maro a-non	muk me	mugu me	muk miri
201	banana skin	fut selongan	hud sulungan	uk a-san, maro a-san	muk gala	mugu garagu	muk gala

<sup>32</sup> = Areca catechu.

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
202	dry (v. No. 54)	gos-man	gagan-man	amaian	maha	ma	maha
204	hard	wanan		afan			
205	soft	igirman		ninal	gasi bi		
206	breadfruit tree	ul*, kador	nep (la'u)	ul, melai	ad; arol; búin	aru	arol, ad
207	bread fruit	ul patu-n	malai*	ul amelaiin	ad nanek	ar duk	ad nak
208	sugar cane	tow	tow	tow, amet	da	suwuri	da
209	yam	dabel	anan	zabel, ari	d'abel	savera	igon
210	taro*	mgw	maw	ma	ma		
211	potato	sarem	dabelabel	sarem	songal	vagik	tanom
212	sago palm	bom*	bom*	yau	dul	bopi*	bom*
213	pounded sago pith	bom ti diyabi	bom ti di-yabi- ngo	yau a-non	dul ma	bopi mg	bom miri
214	sago meal after washing	bom diyabi	bom di-yabi-ngo	yau vaz	dul ma tahi	bopi mg sigu	
215	sago hammer	bom disay	bom sai	yau balod	dul sai	bopi kape	
216	sago bread	bom nougon	bom yabik	yau vis-ta	dul mā titi	bopi me ai numu	
217	sago pap	bom buli*	bom toror	yau bul-i	dul mā nilholu	bopi mg nol nolu	bom normor
218	sago jelly		bom bala-u	yau lóyela	mati	meynomu	mati
219	sago grub	bom bazu	bom kadum	yau bazu	gaut (gawat)	bopi súwa	gilam
220	iron tree	kal	kal	kal	bam	giramu	naray
221	"Cedar" tree*	narki	narai	narki	malay	naray	wor
222	Pometia tree	tauber	ta	fage	wor	baraiy	aduk
224	bamboo*	aduk	aduk	kaduk	aruk	aru	lo
225	Kentia palm*	leloy	loyloy	somoiy	lu'ê; lo'ê	baru	siviv, aláu
226	rattan*	kur	ala	yuk	sap, sivil	siviv	anger
227	Canarium almond	angar*	angar*	enar*	furon	sogaha	yam
228	greens	pingapan*	wat	quasin, wai	yam	béoru	gg
230	pandanus	gey	ge, wak	yuan, aran	ga	gea	kas
231	[smoke =] tobacco*	kas	kas	as	muls	kah	
232	kava	gegeh		kamēs			
233	ginger	mesmes		gunat			



No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
234	Cinnamon-bark	<i>muyow</i>		<i>muyow</i>	<i>alu</i>	<i>ētini</i>	<i>aru</i>
236	animal			<i>karu</i>			
239	beetle	<i>kadum</i>		<i>kadum</i>			
240	wild	<i>k'asik*</i>	<i>kwasik</i>	<i>kwasik</i>	<i>kwasik</i>	<i>saguri</i>	<i>dagur; dovir</i>
241	tame	<i>mormor</i>	<i>dagom</i>	<i>marmar</i>	<i>yahuge</i>	<i>yangara</i>	<i>sawūdhē</i>
242	pig*	<i>bor</i>	<i>bor</i>	<i>bul</i>	<i>bo</i>	<i>bo</i>	<i>bo</i>
243	boar	<i>bor tamot*</i>	<i>bor daway</i>	<i>bul mat*</i>	<i>bo mē</i>	<i>bo mē</i>	<i>bo miri</i>
244	sow	<i>bor painyāk*</i>	<i>bor tēna-n*</i>	<i>bul au-ta</i>	<i>bo anik</i>	<i>bo anago</i>	<i>bo anauk</i>
245	boar's tusk as ornament	<i>bor luo-n (bera- mat*)</i>	<i>bor alo-n (raem)</i>	<i>bul a-te, har- mat*</i>	<i>bo ti'ik, arem</i>	<i>bo' agu, a'āgo</i>	<i>bo vidituk, arem</i>
246	pig's snout	<i>bor madu-n*</i>	<i>bor bru-n*</i>	<i>bul a-motugu</i>	<i>bo uha</i>	<i>bo asigu</i>	<i>bo nok</i>
247	pig's tail	<i>bor xuyu-n*</i>	<i>bor midu-n*</i>	<i>bul a-buli</i>	<i>bo vidik</i>	<i>bo maru</i>	<i>bo vidituk</i>
248	dog	<i>gaun*</i>	<i>gaun*</i>	<i>gaun*</i>	<i>bē</i>	<i>bay</i>	<i>bai</i>
249	dog's tusk	<i>gaun luo-n</i>	<i>gaun alo-n</i>	<i>gaun a-te</i>	<i>bē ti'ik</i>	<i>bay agu</i>	<i>bai a'ōk</i>
250	opossum	<i>nēw</i>	<i>arēpam</i>	<i>fofai, kudor</i>	<i>damai; yaka; ko- kam; serigan</i>	<i>faru</i>	<i>damai; kōk- am; sergan</i>
252	kangaroo	<i>sauwang*</i>	<i>makusik</i>	<i>sauvan*</i>	<i>sahun</i>	<i>saua</i>	<i>sūin</i>
253	wallaby	<i>vaken</i>	<i>nye</i>	<i>vaken</i>	<i>derep</i>	<i>joga</i>	
254	flying-squirrel	<i>bese-bese</i>	<i>seri-seri</i>	<i>sebe-sebe</i>	<i>sikelkel; digil</i>	<i>sekerker, suguri</i>	<i>sikerker, digir</i>
255	rat	<i>merep</i>	<i>gag, udu</i>	<i>mureb, kudui</i>	<i>vosaket</i>	<i>bahuna</i>	<i>tuēk sawahe</i>
256	mouse	<i>gaup</i>	<i>udu</i>	<i>kudui</i>	<i>silam</i>	<i>silol</i>	<i>tuēk</i>
257	flying-fox(great)	<i>yok</i>	<i>malabōm</i>	<i>yok</i>	<i>lagum</i>	<i>lagum</i>	<i>malbom</i>
258	flying-fox(small)	<i>palam-palam*</i>	<i>palam-palam*</i>	<i>palam-palam*</i>	<i>idē</i>	<i>melebu</i>	<i>malbom</i>
259	bat	<i>kududur</i>	<i>malabombom</i>	<i>buzuzul</i>	<i>birul</i>	<i>bisuru</i>	<i>malbom-bom</i>
260	bird	<i>karu* derowse</i>	<i>mam</i>	<i>aḥ</i>	<i>ā:</i>	<i>ai</i>	<i>ai</i>
261	bird's bill	<i>karu derowse se- rangom*</i>	<i>mam alo-n*</i>	<i>aḥ a-motugu</i>	<i>ā: omu</i>	<i>ai asigu</i>	<i>ay omu</i>
262	feather	<i>karu derowse fu- tulim*</i>	<i>mam saro-n*</i>	<i>aḥ a-hol bulen</i>	<i>ā: sa</i>	<i>ai viri</i>	<i>ai sa</i>
263	wing	<i>karu derowse su- barin*</i>	<i>mam sebu-n*</i>	<i>aḥ gaiḥ, kis (aḥe duban)</i>	<i>ā: wuga</i>	<i>ai sa</i>	<i>ai sa</i>

Nº	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
264	bird's tail	<i>karu derowse ta- in* karok-man</i>	<i>mam vada-n</i>	<i>aḥ a-bekarog-an</i>	<i>ä : bitatu</i>	<i>ai sisaru</i>	<i>ai bitota</i>
265	bird's nest	<i>karu derowse ur- man</i>	<i>mam ur-man</i>	<i>aḥ aririn</i>	<i>ä : tē</i>	<i>ai tē</i>	<i>ai tičk</i>
266	bird's egg	<i>karu derowse pa- tu-n</i>	<i>mam katulun</i>	<i>aḥ akokin</i>	<i>ä : dika</i>	<i>segu</i>	<i>äiök</i>
267	osprey*	<i>targau</i>	<i>targau</i>	<i>teregau</i>	<i>yityit</i>	<i>kiskis</i>	<i>yityit</i>
268	hawk	<i>kalgas</i>	<i>kawp*, kasalean</i>	<i>kalgas</i>	<i>foab kaubup*</i>	<i>fa'äbu</i>	<i>äves kaup*</i>
269	sparrow-hawk	<i>kadogabub*</i>	<i>kurbarup</i>	<i>hudgabul</i>	<i>uni</i>	<i>uniä</i>	<i>kuni</i>
270	owl	<i>kurubarup</i>	<i>karar-man</i>	<i>kaka*</i>	<i>karar</i>	<i>ara</i>	<i>karar karin</i>
271	parrot (red)	<i>kararam*</i>	<i>uru</i>	<i>erair,</i>	<i>uru</i>	<i>uru</i>	<i>uru</i>
272	parrot (green)	<i>erair</i>		<i>tubut, mangelai</i>	<i>kadin</i>	<i>karin</i>	<i>karar karin</i>
272 (a)	small parrot	<i>waleak</i>		<i>yagan, kokuli</i>	<i>yakau</i>		
273	cockatoo	<i>kabram</i>		<i>kabram</i>	<i>kabram</i>		
274	hornbill	<i>yop</i>	<i>yop</i>	<i>yobam</i>	<i>yop</i>	<i>oruba</i>	<i>yop</i>
275	bird of paradise	<i>sumsum</i>	<i>iwat</i>	<i>zaur</i>	<i>asau</i>	<i>iwari</i>	<i>asau</i>
277	cassowary				<i>givam</i>	<i>givam</i>	<i>gibam</i>
277 (a)	cassowary tame			<i>urur, sisor</i>	<i>ulul</i>		<i>ulul</i>
279	heron	<i>ur-ur</i>	<i>malu</i>	<i>malu</i>			
281	gull*	<i>malu</i>	<i>malu</i>	<i>kuruk mat</i>	<i>talē mē*</i>	<i>marua gaba</i>	<i>tarlē* miri</i>
282	rooster*	<i>kuruk tamot</i>	<i>kurukē* daway</i>	<i>kuruk mat</i>	<i>talē anik</i>	<i>marua anagu</i>	<i>tarle anduk</i>
283	hen	<i>kuruk*</i>	<i>kurukē tenan*</i>	<i>kuruk*</i>	<i>siho</i>		<i>sio</i>
284	bush fowl	<i>malan</i>	<i>suwo</i>	<i>mulon, malan</i>	<i>vayak</i>	<i>marä'u</i>	<i>vayak</i>
285	large bush fowl	<i>wyak</i>		<i>dagugim</i>	<i>äl-al</i>		<i>äl-al</i>
288	crow	<i>auk-auk al-al</i>	<i>al-al</i>	<i>äl-al</i>			
289	daw*	<i>kenas</i>	<i>tam</i>	<i>kenken</i>			
290	pigeon (white)	<i>moluk</i>	<i>moluk</i>	<i>muluk</i>	<i>muluk</i>	<i>gamay</i>	<i>muluk</i>
291	pigeon (blue)	<i>moluk darum</i>	<i>wabab</i>	<i>muluk zärun</i>	<i>sap-budim</i>	<i>masi</i>	<i>sap putmi</i>
292	crown-pigeon	<i>fof</i>	<i>fä</i>	<i>föd</i>	<i>fa :</i>	<i>fa :</i>	<i>fa :</i>
293	snake	<i>mot</i>	<i>mat</i>	<i>naga* hahulina- ta*</i>	<i>ma urē*</i>	<i>ma</i>	<i>ma ulēt*</i>

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
294	tortoise (green back)*	<i>rukruk</i>	<i>riyi</i>	<i>rukruk</i>			
295	turtle*	<i>manak</i>	<i>manak</i>	<i>manak</i>			
296	river-tortoise	<i>gunuk*</i>	<i>mauweni</i>	<i>gunuk*</i>			
297	lizard	<i>kaday</i>	<i>kaday</i>	<i>kaday</i>	<i>tavel kukor</i>	<i>gun</i>	<i>tavel; kukor</i>
298	Monitor lizard	<i>kobam</i>	<i>pivi</i>	<i>koniip</i>	<i>pariw; banip;</i>	<i>baniba</i>	<i>pariw</i>
299	crocodile*	<i>fai</i>	<i>fa</i>	<i>fai</i>			
300	frog	<i>gulak*</i>	<i>sidar</i>	<i>g'aluk</i>	<i>gadan</i>	<i>banahara</i>	<i>garan</i>
301	fish	<i>i*</i>	<i>vasing</i>	<i>nabi</i>	<i>alu</i>	<i>etin</i>	<i>kike</i>
302	eel	<i>mot</i>		<i>marik*</i>			
303	shark*	<i>sasam</i>	<i>sasam</i>	<i>sasam</i>			
304	sea-cow	<i>laus*</i>	<i>maui</i>	<i>laus*</i>			
305	flea	<i>gaun utman</i>	<i>gaun utman</i>	<i>gaun-gaun, gau-wun</i>	<i>yalak</i>	<i>jaraga</i>	<i>yarak</i>
306	louse	<i>ut</i>	<i>ut</i>	<i>gau</i>	<i>mi</i>	<i>mi</i>	<i>mi</i>
308	ant	<i>sumurey</i>					
309	fly	<i>gubodai</i>	<i>gap</i>	<i>honam</i>	<i>malmes</i>	<i>bubusage</i>	
310	mosquito	<i>nai</i>	<i>is</i>	<i>uni</i>	<i>is</i>	<i>makanisi</i>	<i>is</i>
312	spider	<i>kasalom-lom</i>	<i>kaserom-rom</i>	<i>kalvas-vas</i>	<i>u'ases</i>	<i>o'orase</i>	
313	scorpion		<i>sisiap</i>	<i>karmat</i>	<i>dēd; tata</i>	<i>unap</i>	
314	centipede	<i>kulualin</i>	<i>alili</i>	<i>kalili</i>	<i>bain muba</i>	<i>bani</i>	<i>ba'in</i>
315	worm	<i>kadum</i>		<i>kadum</i>	<i>gawat</i>	<i>sua</i>	<i>gawat</i>
316	leech	<i>kausik</i>		<i>kausik</i>	<i>kwasiik</i>		
318	my head <sup>33</sup>	1. <i>naupape-k,</i> <i>nai kemelu-k</i>	1. <i>garma-u,</i>	1. <i>e-mabel</i>	1. <i>manman-ai</i>	1. <i>utiava-hé</i>	1. <i>manmana-i</i>
	your head	2. <i>naupape</i>	2. <i>garma-m</i>	2. <i>ni-mabel</i>	(2. <i>manman-an</i> )	3. <i>utuvasi</i>	3. <i>manmana</i>
	his head	3. <i>naupape-n</i>	3. <i>garma-n</i>	3. <i>a-mabel</i>	3. <i>manman-a,</i>	3. <i>utiavahi</i>	3. <i>manmana</i>

<sup>33</sup> The words denoting parts and relation terms are marked by suffixes which are separated from the words by a hyphen. Only the Saker speech has prefixes. The first and third persons are usually given because the third pers.'s suffix changes in the Garus dialects; in the other tongues which are very regular in their affixing a deviation from the rule indicates that certain words denoting parts are not genuine; e. g. *balve'ab*, &c. (375; 378, 2; 347, 3; 377, 4; 517, 2, 3, &c.).



No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
319	skull	<i>uauuega-k tabu- man, kemelu- -n pae-n</i>	<i>bunabunga-man</i>	3. <i>a-fain adiitin,</i> 3. <i>a-bigman</i>	<i>manman-a pasi,</i> 1. <i>big-a-i</i> 3. <i>big-a-k</i>	<i>uliava-si</i>	
320	brain	<i>tabeli-k, tabeli-n</i>		1. <i>e-duman</i> 3. <i>a-tabelin, a- duman</i>	1. <i>buk-iy</i> 3. <i>buk-i</i>		
321	forehead	<i>kamelona, pape- k, pape-n</i>	<i>kabep-man</i>	1. <i>e-mabel,</i> 3. <i>a-mabel</i>	1. <i>ul-ai (ur-a-i)</i> 3. <i>ul-a</i>	<i>ur-ay</i>	
322	cheek	1. <i>ala-k,</i> 3. <i>ala-n</i>	1. <i>vala-u,</i> 3. <i>vala-n</i>	1. <i>e-mannānan,</i> 3. <i>a-mannānan</i>	1. <i>sav-uy</i> 3. <i>sav-u</i>	<i>siv-uya</i>	
323	face	1. <i>nau-k*,</i> 3. <i>nau-n</i>	1. <i>na-i*,</i> 3. <i>na-n</i>	1. <i>e-nobun,</i> 3. <i>a-nobun</i>	1. <i>gul-a-i</i> 3. <i>gul-a</i>		
324	head-hair	<i>kimēlo-krou-n*</i>	<i>garma-u raii-n*</i>	1. <i>e'-é nenan,</i> 3. <i>a-enenan</i>	1. <i>gab-ai vilik</i> 2. <i>gab-a vilik</i>	<i>utia-viri</i>	
325	eye	1. <i>mata-k*,</i> 3. <i>mata-n</i>	1. <i>mata-u*,</i> 3. <i>mata-n</i>	1. <i>e-me,</i> 3. <i>a-me</i>	1. <i>am-ey</i> 3. <i>am-ik</i>	1. <i>ami-ya (am-ya),</i> 3. <i>aman-d [segu]</i>	<i>am-ē</i>
326	I see him	( <i>nai</i> ) <i>i-tē-s</i>	( <i>nai</i> ) <i>nai-tē-nge</i>	<i>a-hol-vai</i>	<i>fē: -dim</i>	( <i>sa</i> ) <i>ila-u-mi</i>	<i>he-mi</i>
327	I look at him	( <i>nai</i> ) <i>i-liha</i>	<i>nai-pba</i>	<i>a-hol-vai</i>	<i>ilēy-dim</i>	<i>dibo-u-mi</i>	
328	blind = (a) eye mine (none) (b) his eye nothing	<i>mata-k tia,</i> <i>mata-n sayan</i>	<i>mata-u ti</i> ( <i>i kilekilemán</i> )	<i>e-me hi,</i> <i>a-me hi (he-)</i>	<i>am-ey na</i> <i>am-ik na (bad)</i>	<i>am-iya náu</i>	
329	mouth	<i>auwa-k, auwa-n</i>	<i>auwa-u, awa-n</i>	<i>e-timos, e'ēs, a-ēs</i>	<i>uh-a-i, uh-a</i>	<i>as-i-ya</i>	
330	lips	<i>fari-k*, fari-n</i>	( <i>nau</i> ) <i>bru,</i> ( <i>ihā-n</i> ) <i>bru-n</i>	<i>e-mos, a-mos</i>	<i>ag-ai ag-a, ab-uy</i> <i>ub-u</i>	<i>ag-iya map-uya</i>	
331	tongue	<i>bale-k, bale-n</i>	<i>bale-u, bale-n</i>	<i>e-mule, a-mule</i>	<i>metat-uy, metat-u</i>	<i>nimar-uya</i>	
332	tooth	<i>luo-k, luo-n lu-</i> <i>wo-k(-n)</i>	<i>alo-u, alo-n</i>	<i>e-tē, a-tē</i>	<i>te'-ey, ti-ik</i>	<i>a'-ya</i>	
333	throat	<i>kulagu-k, kula- gu-n</i>	<i>nauauava-man</i>	<i>e-zlan, a-zlan</i>	<i>and-uy, amd-u</i>	<i>gumana</i>	
334	chin	<i>a'-ē-k, a'-ē-n</i>	<i>ayo-u tuwa-u,</i> <i>ayo-u tuwa-n</i>	<i>e-nog, a-nog</i>	<i>ág-ai bē, ag-a bē</i>	<i>ag-aye taboro</i>	

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'e-Dialect
335	neck	<i>kulagu-k, kula- gu-n</i>	<i>bura-u, bura-n</i>	<i>e-natedu, a-nate- du</i>	<i>ba-i, ba-k</i>	<i>bab-aye</i>	
336	beard	<i>a'ek fufulu-n</i>	<i>ayo-u dabin, ayo-n dabin</i>	<i>e-nog sasahun, a-nog sasahun</i>	<i>ag-ai vili-k, ag-ak vili-k</i>	<i>ma-ya viri</i>	
337	word	<i>ru</i>	<i>nias</i>	<i>nan</i>	<i>nin</i>	<i>nini</i>	<i>nin</i>
338	I speak	<i>nai runga* bol-s</i>	<i>na-gamuk-go</i>	<i>nan bila-di*</i>	<i>tul-dim*</i>	<i>au-mi</i>	<i>ba-mi</i>
339	I say	<i>na-bol-s*</i>	<i>na-tuli-ngo* (tu- ti)</i>	<i>ha-ai</i>	<i>na-dim</i>	<i>au-mi</i>	
340	I sing	<i>bar nga-bi-s</i>	<i>na-baba-go (bap)</i>	<i>bar-naz-di*</i>	<i>asu wet-dim</i>	<i>dua verin-umi</i>	
341	I call	<i>na-yok-s*</i>	<i>na-tama-go (tam)</i>	<i>leley-ai*</i>	<i>ulog-dim</i>	<i>uruqy-di</i>	
342	I weep	<i>u-gata-s</i>	<i>na-vani-ngo</i>	<i>ga-ai</i>	<i>ai'-dim</i>	<i>ba-umi</i>	
343	I eat	<i>u-gani-s</i>	<i>na-ni-ngo</i>	<i>ne-ai</i>	<i>(igon) ya-dim</i>	<i>(e) za-di</i>	<i>ya-dmi</i>
344	I drink*	<i>u-ulumi-s</i>	<i>(lumi) na-lumi- ngo</i>	<i>ihu-ai</i>	<i>ye ya-dim</i>	<i>je za-di</i>	
345	I bite him	<i>n-yi-rati-s</i>	<i>na-rati-ngo</i>	<i>mug-ai</i>	<i>(iy-dim) iyit-dim</i>	<i>e'u-mi</i>	
346	I spit	<i>ngu-lusu-se*</i>	<i>na-suli-ngo* (su- lumi)</i>	<i>kusulu-ai*</i>	<i>sinu-dim</i>	<i>suar-una fau-mi</i>	
347	spittle	<i>nge-lsu-k*, nge- lesu-n</i>	<i>aulaula-u, au- laula-n</i>	<i>kusulu*, sukulu</i>	<i>sin-uy, sin-u</i>	<i>suar-una</i>	
348	I vomit	<i>nai natus</i>	<i>na-lu-e*</i>	<i>nit-ai*</i>	<i>pais-dim</i>	<i>vas-ari naumi</i>	
349	nose	<i>mudu-k*, mu- du-n</i>	<i>nidu*, nidu-n</i>	<i>e-motugu, a-mo- tugu</i>	<i>no-i, no-k</i>	<i>nov-iya</i>	
350	nose-wing	<i>mudu-k subaw- ga-n</i>	<i>nidu lalawè-n</i>	<i>e-motugu benga- yik</i>	<i>no-i sulì, no-k sulu</i>	<i>nov-iya</i>	
351	nasal septum	<i>mudu-k garin- man</i>	<i>nidu kor'kora- man</i>	<i>e-motugu a-be- bul-kin</i>	<i>no-i mul-ik, no-k mul-ik</i>	<i>nov-iya</i>	
352	nostril	<i>mudu-k, miya- wan</i>	<i>nidu yawangan</i>	<i>e-motugu, gem- yakin</i>	<i>no-i dulge, no-k dulge</i>	<i>nov-iya uru</i>	
353	nose-hole (artif.)	<i>mudu-k, miya- wan</i>	<i>nidu yawangan</i>	<i>e-motugu yahyin</i>	<i>no-i dulge</i>	<i>nov-iya amutinibi</i>	

Nº	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Agt-Dialect	Garus (Pap.) A'g-Dialect
354	nose-tip	<i>muduk meli-n</i>	<i>nidu mata-n</i>	<i>e-motugu a-mo-tin</i>	<i>no-i faku, no-k faku</i>	<i>no-iya vasi</i>	
355	smell	<i>even</i>	<i>ya'unun</i>	<i>ahuran</i>	<i>ulu</i>	<i>musugu</i>	
355 (a)	I smell	<i>even ualon-s</i>	<i>ya'un nanonge</i>	<i>ahuran hurit-ai</i>	<i>ulu doh-im</i>	<i>musugu doinumu</i>	
356	it scents	<i>even isadus</i>		<i>ahuran dimun</i>	<i>ulu ah sida</i>		
357	it stinks	<i>i-gan, egan-man</i>	<i>i-gane</i>	<i>lihiha, alilihan</i>	<i>ulu bela</i>		
		<i>even sayans</i>		<i>mein goat-a</i>			
357 (a)	I stink	<i>u-egan</i>	<i>ua-gane</i>	<i>lilih-ai</i>	<i>beld-im</i>	<i>sa beru</i>	
358	blow one's nose	<i>mudi-n i-radaks</i>	<i>ua-tarabús-e</i>	<i>nurfakin-ai</i>	<i>nusis malú-dim</i>	<i>daura nuyaru</i>	
359	catarrh	<i>tugurus</i>	<i>tarabus</i>	<i>akasiyo</i>	<i>asni-dim</i>	<i>kisgy-di</i>	
360	ear	<i>kududo-k, kudu-do-n</i>	<i>kudedo-u, kude-do-n</i>	<i>e-deksan, a-dek-san</i>	<i>de b-uy, deb-ú</i>	<i>dabi</i>	
361	ear-lobe	<i>kududo-k labe-n,</i>	<i>kudede-u labe-n,</i>	<i>e-deksan kayo-</i>	<i>deb-uy ul-uk, de-</i>	<i>da bi ur-ugu</i>	
		<i>kududo-nlabe-n</i>	<i>kudede-n labe-n</i>	<i>gin</i>	<i>b-ú ul-uk</i>		
362	auditory-canal	<i>kududo-k ilo-n</i>		<i>gedek adugan</i>	<i>deb-uy dulge deb-ú</i>		
					<i>dulge</i>		
363	I hear	<i>uga-lon-s*</i>	<i>ua-no-ugo*</i>	<i>hurit-ai*</i>	<i>doh-dim</i>	<i>dó-mi</i>	<i>doumi</i>
364	I listen	<i>uga-lón-s*</i>	<i>ua-nong pasingo</i>	<i>hurit-ai</i>	<i>duhi isat-dim</i>	<i>do-i biyai-mi</i>	
365	deaf [= ear none]	<i>kududo-n tia</i>	<i>kudedo-n ti</i>	<i>a-dek-hi</i>	<i>deb-uy bi ma, deb-b-u bi ma</i>	<i>dab-i usú</i>	
366	noise	<i>lilangan</i>	<i>langan</i>	<i>ahulan</i>	<i>fut</i>	<i>ura</i>	
368	aloud	<i>mabraumon</i>		<i>dédip-mo (bula)</i>	<i>gas, (gasi)</i>	<i>gahi</i>	
369	not loud	<i>kis-kis-mon</i>		<i>kiskis-mo</i>	<i>mesik, müsik</i>		
370	hand	<i>nguma-k*</i>	<i>numa-u*</i>	<i>e-ben, a-ben</i>	<i>ab-ey, ab-ik</i>	<i>avi</i>	<i>ab-e, ab-ioh</i>
371	palm (of the hand)	<i>nguma-k ate-n</i>	<i>numay aten</i>	<i>e-ben Kogan</i>	<i>ab-ey tuwo, ab-ik tuwo</i>	<i>avi wo</i>	
372	metacarpus (hand between wrist and fingers)	1. <i>nguma-k pa-tu-n*</i> 3. <i>nguma-n pa-tu-n</i>	<i>numa-u patu-n*</i> <i>numa-n patu-n</i>	1. <i>e-ben a-bun,</i> 3. <i>a-ben a-bun</i>	<i>ab-ey dinga,</i> <i>ab-ik dinga</i>	<i>avi sagamá</i>	



Nº	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ë-Dialect
373	finger <sup>34</sup>		<i>numa-k kuku-n,</i> <i>numan- kuku-n</i> <i>numa-n ina-n</i>	<i>e-kurgan, a-kur-</i> <i>gan</i> <i>e-kurgan a-bai-</i> <i>nak</i>	<i>ab-ey nan-ek, ab-</i> <i>ik nan-ek</i> <i>ab-ey an-ik, ab-ik</i> <i>an-ik</i>		<i>avi metaba</i>
374	thumb	<i>nguma-k kafe-n</i>		<i>balauwas</i> <i>a-kurgan a-bin-</i> <i>hi</i>	<i>tabil bohām</i> <i>spati fahām</i>	<i>avi samuyá</i> <i>avi barata</i>	
375	index (forefinger)	<i>balvé'áb</i>		<i>burundi</i> <i>a-kurgan sakún</i>	<i>sumpiye</i> <i>sinkan (sikanan)</i>	<i>avi nagurugua</i> <i>avi naga</i>	
376	middle finger <sup>35</sup>		<i>kuskus</i> <i>kuku damè-n</i> <i>numa-u sakur-</i> <i>ru-n</i>	<i>gebedagagin</i> <i>e-ben a-ditin</i>	<i>ab-ey dil-ik</i> <i>ab-ey behè</i>	<i>avi sirigu</i> <i>avi fakomo</i>	
377	ring-finger		<i>numa-u gudu-n</i>	<i>e-ben gogan</i>	<i>ab-ey du' -úk</i>	<i>avi du' -u</i>	
378	little finger		<i>numa-u</i>				
379	finger-nail	<i>nguma-k tekè-n</i>	<i>numa-u luán,</i>	<i>ebenat, a-bénat,</i>	<i>mu, sabèn-a-i, sa-</i> <i>ben-a</i>	<i>mu, vasi</i>	
380	hand-knuckle	<i>nguma-k tatu-</i> <i>mán</i>	<i>numa-n lua-n</i> <i>numa-u tatu-</i> <i>wan,</i>	<i>e-ben anat</i> <i>a-be'il</i>	<i>sun-a-i, sun-a</i>	<i>sun-ay</i>	
381	wrist	<i>kuyokuyo ebol-s</i>	<i>numa-u ariabe-n</i>	<i>e-bén sap, e-ben</i> <i>a-saborin</i>	<i>em-a-i, em-a</i>	<i>sag-iya</i>	
382	arm	<i>nguma-k</i>	<i>gabatè-u</i>		<i>gi-y, gi' -ik</i>	<i>guge-ya</i>	
383	forearm	<i>nguma-k,</i> <i>nguma-n</i>	<i>yaro-k*</i> <i>ua-bi-ugo,</i> <i>ua-bi-ongo</i>	<i>e-bé tar</i> <i>vaz-ai</i> <i>ya niwaz-ai</i>	<i>im-a-i, im-a</i> <i>at-dim,</i> <i>ati-nél-dim</i>	<i>vavávi at-umi</i> <i>vavari atan-mi</i>	
384	elbow						
385	upper arm						
386	armpit	<i>goba tē-k</i>					
387	shoulder	<i>yaro-k*</i>					
388	I seize him	<i>u-ubi</i>					
388 (a)	I seize thee	<i>nubo</i>					

<sup>34</sup> Many expressions are idiomatically identical in all speeches though the etymon is indigenous in its own language group; e. g. the names denoting parts and many other objects; e. g. "smoke" (26), "hearth" (30), "firewood" (29), "cloud" (64), "earthquake" (64), "clearing" (83), "midday" (73; 109-110).

In some expressions, however, they have their own notions of things (375, &c.); e. g. (375) where the index-finger is characterized as painting-finger by the Sak. and Meg.-Mat. but as bowl cleaner by the Garus.

<sup>35</sup> "middle finger" (376) is for the Em and Mat.: "eel catcher" (*spati fahām* — eel I hold fast).

N <sup>o</sup>	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
389	I touch	<i>u-ubimusi</i>	<i>ua-daḡtatawai</i>	<i>hi kmús-ai</i>	<i>uyo-uyo at-in</i>	<i>góro atu-mi</i>	
390	I lift	<i>u-ubimai-s</i>		<i>vas-er-an</i>	<i>as-dim</i>	<i>asu-mi</i>	
391	I carry something in the hand	<i>ua-sun-i</i>	<i>ua-wab-i-ngo</i>	<i>sor-ai, ainet-ai, su em-ai</i>	<i>ab-yak as-dim, ab-yak maw dim</i>		
392	I carry something on the back	<i>patun-a nasun-i</i>	<i>ua-basis-i</i>	<i>beton-ai, bói-ai</i>	<i>maw-dim</i>	<i>bura mau-mi</i>	
393	I carry something on the shoulder	<i>yaron-a nasun-i</i>	<i>ua-sún-i</i>	<i>e-betár-ip sor-ai, ku-ai</i>	<i>maw-dim</i>	<i>bura mau-mi</i>	
394	heavy	<i>muruan*</i>	<i>papat-an*</i>	<i>aho-án</i>	<i>uhu</i>	<i>úwa</i>	
395	light	<i>muruan tia</i>	<i>mada-man</i>	<i>hauan hai</i>	<i>uhu bi</i>	<i>uwa bi</i>	
396	foot	<i>uge-k*</i>	<i>new* gigin</i>	<i>e-sen, a-sen</i>	<i>ba-a i wo, ba'-ak</i>	<i>ba'-aya</i>	
397	leg	<i>uge-k</i>	<i>new (ne'u)</i>	<i>e-sen</i>	<i>ba'-d-i, ba'-ak</i>	<i>ba'aya</i>	
398	knee	<i>tirína-k</i>	<i>gega-u</i>	<i>e-bakbákan, a-bakbakan</i>	<i>gat-a-i am-ik, gat-a am-ik</i>	<i>tuw'aya am-u</i>	
399	shank	<i>uge-k labe-n</i>	<i>new gudú-n</i>	<i>e-sèn kokin</i>	<i>mald-a-i, mald-a</i>	<i>maral-ai</i>	
400	thigh	<i>gube-k</i>	<i>duge-u</i>	<i>e-bet, a-bet</i>	<i>pis-iy, pis-i</i>	<i>vis-ia</i>	
401	toe	<i>nye kafén</i>	<i>new kuku-n</i>	<i>esen akurgan, bainak</i>	<i>ba'-a-i nan-ek</i>	<i>ba'a-ya figu</i>	
402	(way) road	<i>dan*, dal</i>	<i>dal*</i>	<i>dan*</i>	<i>yip</i>	<i>iyibu</i>	<i>ib</i>
403	I go	<i>nai u-au-s</i>	<i>na-go</i>	<i>leh-ai</i>	<i>yi-dim</i>	<i>ugu-mi</i>	<i>ir-im</i>
404	I come	<i>u-usaidu, nai palus</i>	<i>na-songó (so)</i>	<i>bol-ai</i>	<i>fil-dim</i>	<i>se-u-mi</i>	<i>fil-mi, hil-mi</i>
405	I run	<i>u-itú-s, brika-mon palus</i>	<i>na-palum</i>	<i>sib-mo leh-ai</i>	<i>kaile yi-dim</i>	<i>aniga ugu-mi</i>	
406	I jump	<i>nai niya'urs</i>	<i>na-yahai</i>	<i>sor tuk, itiyon</i>	<i>taléy-dim</i>	<i>foya-u-mi</i>	
407	I creep	<i>karak-se</i>	<i>na-lanapit</i>	<i>karakton</i>	<i>gilá-dim</i>	<i>ivedi ug-umi</i>	
408	I enter	<i>nai du-s</i>	<i>na-da</i>	<i>aholan goal</i>	<i>bing-dim</i>	<i>no-umi</i>	
408 (a)	I enter house-inside	<i>nai ab-ilon-na</i>		<i>bit adugan-ip</i>			
409	I climb	<i>sadu isa-s</i>		<i>goati-ai reg-ai</i>	<i>te'-dim</i>	<i>id-umi</i>	

Nº	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
410	I descend	<i>pain-a iduyau-s</i>	<i>ua-pida-go</i>	<i>voleh-ai</i>	<i>ding-dim</i>	<i>ne-umi</i>	
411	I stand	<i>tur-s</i>	<i>ua-tura-go</i>	<i>tur-ai</i>	<i>set-dim</i>	<i>dara-mi</i>	
412	I sit	<i>emado-s</i>	<i>ua-mado</i>	<i>os-ai</i>	<i>asū-dim</i>	<i>inō-umi</i>	
413	I lie	<i>ua-yen-s</i>	<i>ua-enago</i>	<i>us-ai</i>	<i>nig-dim</i>	<i>nig-rami</i>	<i>nihmi</i>
414	I rise	<i>emēisa-s</i>	<i>ua-māise</i>	<i>era-ai</i>	<i>se'-dim</i>	<i>atara esa-umi</i>	
415	I fall	<i>nai-dati-s</i>	<i>pit huna-we</i>	<i>vo-ai</i>	<i>sama din-im, sa-</i> <i>ma no-dim</i>	<i>fonō-umi</i>	
416	I trample	<i>e-pare-s</i>	<i>par-e</i>	<i>ba-ai</i>	<i>tāh-dim</i>	<i>ta-umi</i>	
417	body	3. <i>kise-n</i>	<i>tinin</i>	<i>a-kisin</i>	<i>og-uy, og-u</i>	<i>beya</i>	
418	chest	3. <i>bira-man</i>	<i>paiaŋe-n</i>	<i>ēban, aban</i>	<i>bad-iy, bad-ik</i>	<i>vuy-aya</i>	
419	fem. breast	3. <i>sus-man*</i>	<i>sisu*</i>	<i>e-sus, a-sus*</i>	<i>aw-a-i, aw-a</i>	<i>au</i>	
420	"belly", waist	3. <i>tiugdi-n</i>	3. <i>luwan</i>	<i>e-gēm, a-gem</i>	(o-i) <i>w-o-i</i> (w-o, 3. p.)	<i>o-ya</i>	
421	back	3. <i>patu-n</i>	3. <i>patun</i>	<i>e-bun, a-bun</i>	(ding-ai) <i>ding-ai,</i> <i>ding-a</i>	<i>sēgam-ai</i>	
422	back-bone	1. <i>muyu-k</i>	3. <i>kora kora-man</i>	<i>e-kokoran, a-ko-</i> <i>koran</i>	<i>ulol-a-i (pasi), u-</i> <i>lol-d</i>	<i>vare-ya vasi</i>	
423	teat	<i>sus mata-n*</i>	<i>sisu mata-n*</i>	<i>e-sus* a-molin,</i> <i>a-sus a-motin</i>	<i>aw-a-i no-k, aw-a</i> <i>no-k</i>	<i>au nō-hu</i>	
424	milk	<i>sus nongo-n</i>	<i>sus*</i>	<i>e-sus a-non, a-</i> <i>sus a-non</i>	<i>aw-a-i ye, aw-a ye</i>	<i>au za (gē)</i>	
425	navel	1. <i>buso-k</i>	<i>brokasu* (broka-</i> <i>su-n)</i>	<i>e-bu sonan*, a-</i> <i>bu sonan</i>	<i>silim-iy, silim-i</i>	<i>simuri</i>	
426	membrum virile	3. <i>buso-n</i>	3. <i>utiu-n,</i>	<i>e-buli,</i>	<i>ne-y,</i>	<i>ne-y</i>	
		<i>uti-k(-n)</i>	3. <i>uti-n</i>	<i>a-buli</i>	<i>nī-k</i>		
427	vagina	<i>dele-k(-n)</i>	1. <i>adeliu,</i>	<i>e-nas,</i>	<i>bu-y,</i>	<i>fu-y,</i>	
			3. <i>adele-n</i>	<i>a-nas</i>	<i>bu-k</i>	<i>fu-k</i>	
428	anus	<i>tain fut an</i>	1. <i>e-betum</i>	1. <i>e-betum</i>	<i>bil-a-i, bil-a</i>		
429	semen virile	<i>pata-k(-n)</i>	1. <i>e-mēko,</i>	1. <i>e-mēko,</i>	<i>da neyb-ik,</i>		
			3. <i>a-meko</i>	3. <i>a-meko</i>	<i>dal nigb-ik</i>		
430	glans				<i>ne-yomu, nī-k omu</i>		



N <sup>o</sup>	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
431	clitoris				<i>bu-y dulse, bu-k dulse</i>		
432	labia vulvae				<i>bu-k w-o</i>	<i>garav-iyā</i>	
433	skin	<i>silongon*</i>	<i>silungau*</i>	<i>e-san, a-san</i>	<i>gal-a-i, gal-a</i>	<i>garav-iyā</i>	
434	sweat	<i>misali</i>	<i>mayap</i>	<i>e-maselan, a-ma- selan</i>	<i>gal-a-i ye</i>	<i>garav-iyā je (zē)</i>	
435	perspire	<i>silali</i>	<i>na sulūni</i>	<i>oal-ai</i>	<i>misur belet</i>	<i>misul nuyarū</i>	
436	hair	<i>fufulū-k*</i>	<i>huhulū*</i>	<i>e-hubulen*, a- hubulen</i>	<i>vil-iy, vil-ik</i>	<i>vir-i sa'a</i>	
437	flesh	<i>moda-k</i>	<i>muda-u</i>	<i>e-mizan, a-mizan</i>	<i>meda-i, meda</i>	<i>da'u</i>	
438	bone	<i>tatu-man*</i>	<i>tutu*</i>	<i>e-ditin</i>	<i>pas-iy, pasi</i>	<i>vah-i</i>	
439	fat*	<i>bulbal*</i>	<i>bulbalma-u</i>	<i>e-muyan, a-mu- yan</i>	<i>sum-uy, sum-uk</i>	<i>sum-u</i>	
440	blood	<i>dar-man*</i>	<i>darau*</i>	<i>e-nédan, a-nédan</i>	<i>ad-ey (ad-a), ad- āk (ada-k)</i>	<i>ti</i>	
441	vein	<i>volvolmak</i>		<i>a'amamun</i>	<i>dil-y, dil-i</i>		
443	kidney	<i>kordap</i>	<i>kulpatū</i>	<i>e-melayin, a- melayin</i>	<i>teltēl-y, teltēl</i>	<i>grip-oya</i>	
444	stomach		<i>kuroi tenan</i>	<i>e-nabai</i>	<i>bi-y-an-ik, bi-k a- n-ik</i>	<i>si an-agnu</i>	
445	bowels		<i>kurōe</i>	<i>e-bēko</i>	<i>bi-y · muli, bi-k muli</i>	<i>si muri</i>	
446	lungs	<i>posopo-k</i>	<i>hususma-u</i>	<i>e-posin, a-posin</i>	<i>usus-uy, úsus-u</i>	<i>ursusu i</i>	
447	heart	<i>babuma-k</i>	<i>babuma-u</i>	<i>e-babúan, a-ba- buan</i>	<i>bubu-w-a-i, bubu-w-a</i>	<i>óva</i>	
448	liver	<i>ati-k*</i>	<i>ate-ai*</i>	<i>e'-util*, a'util</i>	<i>ul-uy, ul-u</i>	<i>gama</i>	
449	excrement	<i>tengen debey</i>	<i>ba'ek</i>	<i>e-bēko, a-bēko</i>	<i>bi-y, bi-g</i>	<i>si</i>	
450	urine	<i>termek*</i>	<i>taramek*</i>	<i>sevor</i>	<i>salól-iy, salól-a</i>	<i>je, d'ē</i>	
451	I breathe	<i>āsu hutani-s</i>	<i>es na-meni-ugo</i>	<i>alwag-ai</i>	<i>nuses-dim</i>	<i>naviya áru</i>	
452	I live	<i>nai kayu-man</i>	<i>nau hayo-mai</i>	<i>ya kayemo os-ai</i>	<i>da-dim, 3. p. pl. dad-tp</i>	<i>dar-āmi, 3. p. pl. dar-abi</i>	<i>da-rmi, dar- ip</i>

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'ē-Dialect
453	I die	<i>emate*</i>	<i>ua-mate*</i>	<i>mo-ai</i>	<i>máu-dim</i>	<i>mau-mi</i>	<i>mo-mi</i>
454	have sexual intercourse	<i>nuk ditis</i>		<i>an ol-ai</i>	<i>a-dim</i>		
455	she conceives	<i>lua-n mandas</i>		<i>agem hi'i, a-gem i-a</i>	<i>w-o ma</i>		
456	give birth	<i>kuno-k igeris</i>		<i>amun em-ai</i>	<i>nahal ma-dim</i>		
459	knife	<i>mail</i>	<i>ina</i>	<i>ba'ir</i>	<i>ina, kan-a-i</i>	<i>kan-ay</i>	
460	I cut	<i>eturivo</i>	<i>ua-tute-ugo</i>	<i>ut-ai</i>	<i>utál-dim</i>	<i>atar-umi</i>	
461	axe, adze	<i>plagis</i>	<i>palagis</i>	<i>talgis</i>	<i>kalgis</i>	<i>kargis</i>	
462	I fell	<i>ai etare-wo</i>	<i>ua-tare-ugo</i>	<i>ai va'i</i>	<i>o'-dim</i>	<i>o-umi</i>	
463	I split	<i>egile-we*</i>	<i>balsuni-ugo*</i>	<i>vazel-ai</i>	<i>ubál-dim</i>	<i>abatumi</i>	
464	break to pieces	<i>pursusuni</i>		<i>horir-ai</i>			
470	wooden hammer <sup>36</sup>				<i>tagau</i>	<i>tagau</i>	<i>yait</i>
471	bow	<i>fit</i>	<i>tum, hu'i</i>	<i>tun</i>	<i>yit</i>	<i>yahine</i>	
472	arrow	<i>fit natu-n</i>	<i>tum natu-n</i>	<i>tun a-midon</i>	<i>yit nan-ek</i>	<i>yahine bari</i>	
473	arrow head of bamboo	<i>birak</i>	( <i>taban</i> ) <i>birak</i>	<i>sam-ay</i>	<i>biyet</i>	<i>báma</i>	<i>bierik</i>
474	arrow head of palmwood	<i>den</i>	<i>girsik</i>	<i>wir</i>	<i>fulu</i>	<i>totua</i>	
475	fish-arrow	<i>dagai</i>	<i>daga</i>	<i>sarok</i>	<i>dag-a-i</i>	<i>agira</i>	<i>dagai</i>
476	spear	<i>yu</i>	<i>tum</i>	<i>em</i>	<i>taven</i>	<i>vamor</i>	
477	fish-spear	<i>daf</i>		<i>sarok, sirib</i>	<i>dinep</i>		
480	war	<i>ager*</i>	<i>ager*</i>	<i>hab</i>	<i>nuk bahu bo</i>	<i>iga me beréw-mu</i>	
481	peace	<i>abau uyan, ager tia, naun ita'ur</i>	<i>nau taorman</i>	<i>sau ti dimni, bab</i>	<i>ut ah ilnak bi</i>		
482	enemy	<i>ager mat*</i>	<i>ager hu'i*, ager- man</i>	<i>haigam, a-na- bun titinon a- nad uk</i>	<i>i v-a-i, i v-ik (our enemies: iuit)</i>	<i>ivai</i>	

<sup>36</sup> sago hammer (469) : vide no. 245.<sup>37</sup> An outstanding feature of the Saker speech is the presence of some plural forms, e. g. *e-mam* — my father, *in-ge-mam* — their father, *in-ge-mamam* — their fathers (675-688) ; *e-kadoi* — my friend, *e-kadoi-nis* — my friends ; *e-babun* — my enemy, *e-yabun* — my

Nº	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atë-Dialect	Garus (Pap.) A'ë-Dialect
483	my friend	<i>sesamen, kadoi</i>	<i>sayay*</i>	<i>e-kadoi</i> 37 3. a-kadoi	<i>se-y, miy-a-i</i>		
483 (a)	my female friend	<i>tura-k yayou</i>	<i>tura-u yayou</i>				
484	I fight	<i>nuk duhumis</i>	<i>nuk duhumu-ngo</i>	<i>an volai</i>	<i>owe, iwe</i>		
485	club	<i>sibiri</i>	<i>sibri</i>	<i>sibur</i>	<i>dawa</i>	<i>māmu</i>	
486	shield	<i>dumuy</i>	<i>udumui</i>	<i>dare</i>	<i>(dare) guvil, atfat,</i> <i>maden</i>	<i>saugan, bages,</i> <i>samera</i>	
488	I kill	<i>nusu-ége mat-sé</i>	<i>nahuni-mate</i>	<i>ulum-im mo-a</i>	<i>uhil-dim, buim;</i>	<i>mura-úmi, bo-umi</i>	<i>be-mi</i>
489	I wound	<i>uai raru nuk,</i> <i>uu-pai-se</i>	<i>ua-pada-ngo</i>	<i>an vad-ai</i>	<i>maidai-dim</i>		
490	strong	<i>sakar</i>	<i>pasalan</i>	<i>sakar</i>	<i>gasi</i>	<i>gahi</i>	
491	weak	<i>tinin, so irer, ta-</i>	<i>vere kaman-ti</i>	<i>abesbesan</i>	<i>gulo, pasi bi</i>	<i>pasi bi</i>	
492	brave	<i>motsoi-verse-na</i>		<i>adan sosilahol hi</i>	<i>dal ga'a, dal bi</i>	<i>sa bi vanagumi</i>	
493	cowardly, faint-hearted	<i>tamat van irer-s</i> <i>imin-mun</i>	<i>vereka-man</i> <i>hayan</i>	<i>rab vagai-ta,</i> <i>mat hai rab-a</i> <i>mat arap nāian</i>	<i>vahnam</i>		
494	fence	<i>ar</i>	<i>ār</i>	<i>gel</i>	<i>sasahtam, vah-</i> <i>nam, dal vahnam</i>	<i>dana vanagumi</i>	
495	borders	<i>granga awan</i>	<i>gigin</i>	<i>garan aizap</i>	<i>se</i>	<i>ari</i>	
496	man's dress	<i>mal</i>	<i>mal</i>	<i>tum</i>	<i>dodk</i>	<i>duaga</i>	
497	woman's dress	<i>nai</i>	<i>samer</i>	<i>suk</i>	<i>bem</i>	<i>may</i>	<i>bem</i>
498	dwelling-house	<i>ap</i>	<i>ap</i>	<i>bit</i>	<i>gaval</i>	<i>gugura</i>	<i>gawal</i>
499	spirit house	<i>gogoy</i>	<i>gogoi</i>	<i>heya</i>	<i>yah</i>	<i>yahu</i>	<i>ya'</i>
501	wall	<i>ār*</i>	<i>gelgel</i>	<i>gel</i>	<i>dalem</i>	<i>baray yau</i>	<i>barauk ya'</i>
502	roof	<i>laol</i>	<i>sasal-hona</i>	<i>(laul) kamgulai,</i> <i>sisir</i>	<i>yah séswa</i>	<i>yahu-ari*</i>	<i>ya' gulgol</i>
503	door	<i>dalawan</i>	<i>dalawan</i>	<i>dan es</i>	<i>yah uha</i>	<i>yau ugu-ya</i>	
504	stairs	<i>tet*</i>	<i>tet*</i>	<i>tat*</i>	<i>tet*</i>	<i>yau bára</i>	

enemies, *ge-yabun* — our enemies, *gu-babun* — your enemies (482); *mat* — man, *matan* — men; *au* — woman, *on-on* — women;  
*amun* — child, *on-emin* — children; brothers — *ena-baban*; brothers and sisters — *e-hi-an, e-mi-hiyan*.



No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'-Dialect
505	victuals	<i>anana</i>	<i>melo yankanen</i>	<i>dada</i>	<i>igon</i>	<i>gamaga</i>	
506	I cook	<i>néy-vo</i>	<i>na-naí-ngo</i>	<i>óí-ai</i>	<i>vaím-dim</i>	<i>homo</i>	
507	I roast	<i>gíst-vo</i>	<i>sava-ngo</i>	<i>gisitón-ai</i>	<i>lahvey-dim</i>	<i>meyuári</i>	
508	bake	<i>dali-vo, angar di</i> <i>gitani-vo</i>	<i>gité-ni</i>	<i>dubal, enar gi te-</i> <i>tón-ai</i>	<i>kapúru au</i>		
509	soup	<i>tevór</i>	<i>tor</i>	<i>taór</i>	<i>ilu</i>	<i>je ze</i>	
510	spoon	<i>sai*</i>	<i>sa*</i>	<i>guyak, kidam</i>	<i>koái</i>	<i>némo</i>	
511	pot	<i>bot</i>	<i>bad</i>	<i>reb, kakum</i>	<i>gap</i>	<i>gaba</i>	
512	wooden dish	<i>tabir*</i>	<i>da'ik</i>	<i>dek, dap, kurov</i>	<i>tabil*</i>	<i>tabira*</i>	
513	earthen bowl	<i>boderanyak</i>		<i>reb soská-ta, reb</i> <i>kaka-ta</i>			
514	wooden support for the						
515	nape of the neck	<i>si</i>	<i>sim</i>	<i>harti</i>	<i>aden</i>	<i>aren</i>	
516	painting	<i>balai</i>	<i>gerék</i>	<i>baulau</i>	<i>bala</i>	<i>kuoru</i>	
517	paint	<i>balai tagiu, ba-</i> <i>lai nabivo</i>	<i>balau napami-</i> <i>ngo</i>	<i>baulau emai</i>	<i>bala ma-dim</i>	<i>kuoru or-umi</i>	
518	mark	<i>kerem</i>	<i>kobol</i> (tattoo: <i>tab</i> )	<i>mar</i>	<i>kubolu ma-dim</i>	<i>kuoru or-umi</i>	
519	outrigger canoe	<i>giggru</i>	<i>giggru</i>	<i>danit</i> (cocks comb: <i>akatarán</i> )	<i>alas</i>	<i>saharina</i>	
520	canoe	<i>vok samánda</i> <i>vok</i>	<i>wag</i> <i>wag</i>	<i>muy sama ina</i> <i>muy</i>			
521	paddle	<i>fey</i>	<i>fé</i>	<i>fey</i>			
522	sail	<i>lay</i>	<i>la</i>	<i>lai</i>			
523	mast	<i>piyar</i>	<i>payar</i>	<i>hiyar</i>			
524	rudder	<i>un</i>	<i>ulum</i>	<i>ulum</i>			
525	net bag	<i>tantan,</i>	<i>tey,</i>	<i>si,</i>			
525 (a)	carrying net bag	<i>ketouk</i>	<i>ketok</i>	<i>simik,</i>	<i>yau nahale,</i>	<i>jo nagu,</i>	
525 (b)	man's net bag			<i>hulut,</i>	<i>yau bahu</i>	<i>jo me</i>	
529	hand drum	<i>digaduk</i>	<i>piri</i>	<i>iti</i>	<i>asu</i>	<i>asua</i>	

N <sup>o</sup>	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ê-Dialect
530	signal drum	<i>dou</i>	<i>do</i>	<i>kal, zo</i>	<i>ban</i>	<i>girama</i>	
531	drum stick	<i>dou-dut</i>	<i>un</i>	<i>varvag(in)</i>	<i>un</i>	<i>unu</i>	
532	interior of drum	<i>dou ilo-n</i>	<i>do ilo-n</i>	<i>kala-dugan</i>	<i>ban o'ak</i>	<i>giram-anguga</i>	
533	spot of drumming on drum						
534	Jew's harp	<i>dou abe-n</i>	<i>do sug</i>	<i>kala-sáwan</i>	<i>un unu</i>	<i>giram-behagê</i>	
535	bull roarer	<i>dub-dub</i>	<i>dumpey</i>	<i>dubdub</i>	<i>dubdub</i>		
536	bamboo-flute*	<i>ai milapa-n</i>	<i>ai pidi-n</i>	<i>ai nabun</i>	<i>aip sida</i>	<i>aima mahau</i>	
		<i>aduk</i>	<i>aduk, sabun,</i> <i>kinyur</i>	<i>kaduk</i>	<i>aduk-dumpel</i>		
537	red colour	<i>bem daranyak</i>		<i>bem</i>	<i>bala adak-ba</i>		
538	yellow colour	<i>maliyak</i>		<i>balau mali</i>	<i>bala et</i>		
539	black colour	<i>gu-belon</i>		<i>balau dub-ta, ta- val tau</i>	<i>bala fê'si</i>		
540	white colour	<i>ekokyak</i>		<i>balau hus-ta, nâl</i>	<i>bala yaka</i>		
541	to colour	<i>balai pani</i>		<i>balau vasai</i>	<i>bala at-dim</i>	<i>bem aumu</i>	<i>bala umi</i>
543	sorcerer	<i>tamot navir, ya- bis</i>	<i>navir tamat, ta- mat navir na- bi-uge</i>	<i>mat lu vasa</i>	<i>dal-mä ma</i>	<i>dana nuwan</i>	<i>dal mai ma</i>
545	magic, sorcery	<i>nawir</i>		<i>navir</i>	<i>vitet</i>	<i>vitimi</i>	
546	I pronounce a charme	<i>bar ipanis</i>	<i>navir na-bi-uge</i>	<i>bar u-gai</i>	<i>mä bala ma-dim</i>		
547	be possessed	<i>tamot igedagads</i>		<i>gadgad i-ai</i>	<i>fununu ma-da</i>		
548	custom	<i>turaw, preu</i>	<i>kagin</i>	<i>da</i>	<i>am</i>	<i>ama aiti</i>	
552	I am ashamed	<i>meyai ifuna-k</i>		<i>e-mebai vo-ai</i>	<i>amap nulet</i>		
556	I think <sup>38</sup>	<i>elog igeis</i>		<i>e-nad em-ai</i>	<i>dep ma-dim, diba ma-dim</i>		
557	I keep in mind	<i>nai elo-k da</i>		<i>hurit-ai</i>			
558	I dream	<i>niyong amira</i>		<i>sen va-ai</i>	<i>di o-dim</i>		
560	I wish	<i>elo-k rungabols,</i> <i>elo-k ebols</i>		<i>e-nad bila-ai</i>	<i>gaä at-dim</i>		

<sup>38</sup> = my "inside" is busy.

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atë-Dialect	Garus (Pap.) A'ë-Dialect
561	mind his, inside his	<i>elo-n</i>		<i>a-nad</i>			
562	I love, like	<i>elo-k pana-i,</i> <i>elo-k epanis</i>		<i>e-nad ug-ai</i>	<i>da wo-i-ma-da</i>		
562	(a) he loves	<i>i elo-n ipan-i</i>		<i>a-nad ug-a</i>	<i>nuk wo ma-da</i>		
563	I seek him	<i>elo-k n-i-pani</i>		<i>e-nan sau va</i>	<i>da mat-dim</i>		
564	I hate you	<i>sirango-mi-sun-u</i>		<i>emotugu nig-ai</i>	<i>da wo-i bi latmada</i>		
565	pleasure:						
	(a) his body agrees	<i>elo-n i-bol-s</i>		<i>a-hol bila-a</i>	<i>wo-i ma-da</i>		
	(b) his interior agrees			<i>a-nad bila-a</i>			
566	dislike <sup>39</sup>	<i>elo-k so i-bol-s</i>		<i>a-nad hai bila-a</i>	<i>wo-i bi ma-da</i>		
567	shadow	<i>miriau*</i>		<i>mur*</i>	1. <i>do-i</i> , 3. <i>do</i>		
568	my reflected image	<i>ugutun</i>		<i>a-vitan, a-dulan</i>	1. <i>do-i</i> , 3. <i>do</i>		
569	my soul			<i>e-vitan</i>	1. <i>basu-y</i> , 3. <i>basu</i>		
570	ghost	<i>manson, nutuk</i>		<i>vitan weit</i>		<i>arora</i>	<i>yabdu</i>
571	my wraith	<i>dimatya-k, nu-tuk</i>	<i>abad-u</i>	<i>e-vitan</i>	<i>dal mg do</i>	<i>arora</i>	<i>yabdu</i>
572	my water-spirit	<i>you bugan ya-k,</i> <i>you weit ya-k</i>		<i>yan manaon-ta,</i> <i>you weit-ta</i>	<i>ye-do</i>		
573	my tree-spirit	<i>ai bugan ya-k,</i> <i>ai nutu-n</i>		<i>ai a-vitan</i>	<i>aip do</i>		
574	my bush-spirit	<i>abang bugan</i> <i>ya-k</i>		<i>sau weit-ta</i>	( <i>wan</i> ), <i>dup do</i>		
575	bamboo spirit	<i>barak nutu-n</i>			<i>adukdo</i>		
576	mask (fem.)	<i>barak tena-n</i>		<i>barakanen-ab</i>	<i>nanuk</i>		
577	wooden idols	<i>bok</i>		<i>bogel</i>	<i>terepe (wan do)</i>	<i>tere bu</i>	<i>amenku*</i>
578	initiation	<i>barak dete'u</i>		<i>barak aholwai</i>			
579	"Parak" <sup>40</sup>			<i>barak*</i>	<i>aya do</i>	<i>bara*</i>	<i>barauk</i>
581	good	<i>wyan</i>	<i>wyan</i>	<i>dimun</i>	<i>ah</i>	<i>teyba</i>	<i>naii</i>

<sup>39</sup> = his interior does not agree.<sup>40</sup> Vide footnote 5.



N <sup>o</sup>	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Ate-Dialect	Garus (Pap.) A'ë-Dialect
582	bad	<i>sayan</i>	<i>hayan</i>	<i>mein</i>	<i>na</i>	<i>naw</i>	<i>na</i>
583	"tambu"	<i>gun igei</i>		<i>gun</i>	<i>udin</i>		
587	cautious	<i>tete-k mo wan</i>		<i>mademan</i>	<i>dal ogu at amet</i>		
588	generous	<i>mata-n lo mania</i>		<i>mat to ta, a-mē lowun</i>	<i>dal sai mayd-d-ët</i>		
589	avaricious	<i>tamat lou tia</i>		<i>lo hai, a-me alo- wun hai</i>	<i>dal na</i>	<i>dana naw</i>	
590	hard-hearted	<i>tamat nawn sa- kar</i>		<i>a-nabun atoran</i>	<i>wo bi duyail-et</i>		
591	kind	<i>uyan</i>		<i>dimun</i>	<i>wo ubi</i>		
592	angry	<i>tingerin sayan</i>		<i>a-nad (agem), meged-ik i</i>	<i>wo yal-ët</i>		
593	mild	<i>goloman uyan</i>		<i>a-loan dimun</i>			
594	industrious	<i>lowon tayak</i>		<i>atuna-ta</i>	<i>tuwak iluk vi vada</i>		
595	idle	<i>kalis sayan</i>		<i>atuhi'i, rakenem</i>	<i>vi-an-bi</i>		
596	docile				<i>aibmul bubu-ta doh-da</i>		
597	stupid	<i>gedagad</i>		<i>ogadgadan</i>	<i>funun</i>		
598	lascivious			<i>mo na hi'i</i>	<i>es iyat duhgu-ra</i>		
599	thievish	<i>giteit-man</i>		<i>arina-ta</i>	<i>yabu mad-a</i>		
600	incestuous	<i>tamot tena-n iiii</i>		<i>mat a-nen ol</i>	<i>esi id-a</i>		
601	witty	<i>tamot tox-ton sayans</i>		<i>a-naddimni, mat kamolmol-ta</i>	<i>nin gas mad-a</i>		
602	difficult	<i>muruan</i>		<i>ahuan</i>	<i>uhu asi fe</i>		
603	easy	<i>samel man tia</i>		<i>samel hai, hit- mo hurit</i>	<i>uhu bi asi fe</i>		
605	I	<i>nai</i>	<i>nau</i>	<i>ya</i>	<i>da</i>	<i>sa</i>	<i>da</i>
606	thou	<i>ou</i>	<i>ou</i>	<i>ni</i>	<i>nak</i>	<i>nak, naga</i>	<i>nak</i>
608	he, she, it	<i>i, man</i>	<i>i, mæn</i>	<i>in</i>	<i>nuk (objective:gon)</i>	<i>nuga, ya</i>	<i>nugu iyen</i>
620	we two	<i>nam raru</i>	<i>nam aru</i>	<i>ya nina</i>	<i>da nak ba</i>		
623	we three	<i>nam tol</i>	<i>nam tol</i>				

No	English	Megiar (Melan.)	Matukar (Melan.)	Saker (Pap.) [Mugil]	Garus (Pap.) Em-Dialect	Garus (Pap.) Atē-Dialect	Garus (Pap.) A'é-Dialect
626	we	uam, it	uam, id	i	it	iga	
627	you	au	au	ne	ak	aga	
628	they	di	di	in	gor (got)	dan	
640	my	nai-sena-k	ua-ha-ŋ	yá'ego	da'ah	sa'a	da'ah
641	thy	ou-sena	ou-há-m	níngo (níngo)	nagah	naga	nuknaga
643	his	i-sena-n	i-ha-n	inago (ingo)	nugah, sa	nuga, ra	si, nuga
661	our	it-sena-t, uam- sená-ma	ua-ha-man	ígego	itah	iga	
662	your	au-sena-mi	au-ha-mim	négo	agah	aga	
663	their	di-sena-n-di	ha-di	négo	gógah		
675	my father	tama-k	tama-u	e-mam <sup>41</sup>	mam-ey	sa mama	mamak
676	thy father	tama	tama-m	n-inam	mam-en	mam-ana (nak)	mam-an
678	his father	tama-n	tama-n	a-mam	mam-ik, mam-ak,	(mam-ak)	mam-ak
680	our father	tama-ma, it ta- ma-tui	tama-mam	gi-mam, i gi- mam	mam-auk	mam-ugu	
686	their father	di tama-ndi	tama-di	ge-mam, in-ge- mam	mam-yah	mami-ga	
687	your father	au tamá-mi	tama-mim	gemam, en-ge-mam	mam-yak	mam-yaga	
688	their fathers			ge-mam-am, ne ge-mam-am		mam-yaga	
689	my eye	(uai) <sup>42</sup> mata-k	mata-u	(ya) e-me	am-ey	(sa) am-yá-ségu	
690	thy eye	(ou) mata	mata-m	(ni) ni-me	am-en	(naga) am-and-ségu	
692	his eye	(i) mata-n	mata-n	(in) a-me	am-ik	(nuga) am-úgu-ségu	
700	our eyes	it-mata-t, uam mata-ma	mata-mám	(i) gi-me	am-et	iga am-inúgu-ségu	
701	your eyes	(au) mata-mi	mata-mim	ge-me, ne ge-me	am-éyah	(aga) am-ayága-ségu	
702	their eyes	(di) mata-ndi	mata-di	ge-me, in ge-me	ma-éyah	danaam-ayága-ségu	

<sup>41</sup> Vide footnote 37.<sup>42</sup> Vide footnote 50.

## VIII. Sentences.

Note: In function the marginal figures are equal to those of the vocabularies.

The figures preceding the single phrases of the columns signify: 1 — English, 2 — Megiar, 3 — Matukar, 4 — Saker (Mugil), 5 — Em dialect, 6 — Ate dialect, 7 — A'ê dialect. (5 to 7 Garus speeches).

- 990 1. My house (is) large <sup>43</sup>. 2. *nai-sena-k ap takau*. 3. *na-ha-u ap dabok*. 4. *yá'ego bit ayah-ta*. 5. *yah da'ah bahu*. 6. *yau sa'a me*. 7. *ya da'ah ayauk*.
- 991 1. All houses (are) large. 2. *ap fudu-an takau*. 3. *ap hodangan dabok*. 4. *bit bun-mo asese*. 5. *yah bubu-ta bahu*. 6. *yau sasd-ma me*. 7. *ya bubu-ta ayauk*.
- 992 1. Thy father (is) old. 2. (on) *tama dinou* <sup>44</sup>. 3. (on) *tama-m dinou*. 4. *ni-mam mat amasilimam* [or: *ni-mam amasilimam ti'i*] <sup>45</sup>. 5. *mam-en sagu*. 6. *mam-a naga sagu*. 7. *mam naga abey-man*.
- 993 1. Thy mother (is) old. 2. (on) *tina dinou*. 3. (on) *tina-m dinou*. 4. *ni-nen au amunatin* [or: *ni-nen amunatin ti'i*]. 5. *an-en sagu*. 6. *an-an sagu*. 7. *an-an abey-man*.
- 994 1. Thy father (is) good, his father (is) bad. 2. *on tamá uyan i tama-n sayan*. 3. *ta-ma-m uyan i tama-n hayan*. 4. *ni-mam dimun in a-mam me'in*. 5. *mam-en ah mam-ik na*. 6. *mam-an teyva mam-ugu naw*. 7. *mam-an nali mam-auk na*.
- 995 1. Thy mother (is) good, his mother (is) bad. 2. *on tina uyan i tina-n sayan*. 3. *tina-m uyan i tina-n hayan*. 4. (ni) *ni-nen dimun (in) a-nen me'in*. 5. *an-en ah an-ik na*. 6. *an-a teyba (teyva) an-agu naw*. 7. *an-an nali an-auk na*.
- 996 1. My bow (is) old, thy bow (is) new. 2. *nai-sena-k fit degen on sena fit fun*. 3. *nau hu'i vagamanen on-ham hu'i haun*. 4. *yá'ego tun kwazi-ta ntnego tun sosil-ta*. 5. *yit da'ah ahá'ê yit naga' aye*. 6. *yehina sa'a deugu yehina naga' duta*. 7. *yait da'ah abey-man yait naga' aye*.
- 997 1. My hand is large, his hand is small. 2. *nai-nguma-k takáu i-nguma-n natu-n*. 3. *numa-u dabok numa-n natu-n*. 4. (ya) *e-bén sesá (ni) a-ben amik-ta*. 5. *abe-y bahu abi-k nahale*. 6. *abi-a me abu-gu nagu*. 7. *abe ayauk abi-ok naugle*.
- 998 1. (The) main post of the spirit house is old. 2. *gogoi sena-n nugul degen-yak*. 3. *bag-tamat gogoi vaga-man-en*. 4. *héa ago titu matin kwazita*. 5. *fut bahu aya yahu vagámé*. 6. *a'águ-tu me bara yahu bera*. 7. *fur ayauk barauk ya abey*.
- 999 1. All the flank posts of the women's house are crooked. 2. *pain sena-ndi ap bag fuduan kavi-man*. 3. *bag-pain hodangan ab kailika-man*. 4. *on-on gego bit hayat bun-mo mo'il-ta*. 5. *tatay bubu-ta ás ya aheya*. 6. *tatába agem ási yahu kameri*. 7. *fur naugle ais ya' bubu-ta ahe*.
- 1000 1. One flank post of the women's house (is) crooked. 2. *pain sena-ndi ap bag sekmon kavi-man*. 3. *bag-pain-de tahék kailika-man*. 4. *on-on gego bit hayat amulik-mo mo'il-ta*. 5. *tatau emta ás-ya aheya*. 6. *tatába nunúgata ási yahu kameri*. 7. *fur naugle ais ya' átel ahe*.
- 1001 1. (The) main post of the house (is) straight. 2. *ab sena-n nugul eta'ur*. 3. *bag-tamat ab taór-man*. 4. *bit ago titu matin titinon-ta*. 5. *yah fut terok*. 6. *yahu a'águ-tu ema*. 7. *ya' fur tarok*.

<sup>43</sup> In the English text a word in brackets means that the bracketed word is not translated in the native languages but only understood.

<sup>44</sup> Rounded brackets in the native texts signify that the bracketed word could be left out, being usually an emphatic cardinal pronoun.

<sup>45</sup> Rectangular brackets give another possible version of the native text.



- 1002 1. (The) walls of the house are of palm thatches. 2. *ap sena-n ar sasal-a di-geya-k*. 3. *ab gelgel sasal-hona di-sohont-i-nge* <sup>46</sup>. 4. *bit agelin garet-ip em-i*. 5. *yah seswa sasal-ap mad-ip* <sup>46</sup>. 6. *yahu ari sasara-ara mara-ibi*. 7. *ya' gugol sasal-ak mad-ibi*.
- 1003 1. (The) sweeping ends of our spirit house (are) high. 2. *ap manam nam sena-ma gogoi kai takau*. 3. *gogoi lela'un lamu*. 4-7. (such roofs are unknown in these tribes).
- 1004 1. (The) pigsty (is) old. 2. *bor sena-n ap dagen-yak*. 3. *bor ha-n ab vagamanen*. 4. *bul ago bit kwazi-ta*. 5. *bo tiak vagame*. 6. *bo te gerama*. 7. *bo te vagam-ta ben*.
- 1005 1. (The) wild pig's den (is) new. 2. *bor kasikyak abén fun*. 3. *bor kwasik ha-n ab ha'un*. 4. *bor kwasik ago bit sosil-ta*. 5. *bo kwasik (gerger) getget genuk-sa* [*bo* = rooted]. 6. *bo saguri vana abati nigiraw géama* <sup>47</sup>. 7. *bo dogir gerger gilaten ben*.
- 1006 1. (The) bird's nest (is) empty. 2. *karu urman samot-man* [*karu sena-n urman sam*] <sup>48</sup> 3. *mam urman kawan yénag-o* [*mam ha-n urman kawan yénago*]. 4. *ah ago rir saman-mo us-a*. 5. *ā tiák sai*. 6. *ai te sai*. 7. *ay te saman ben*.
- 1007 1. In (the) bird's nest are 5 eggs. 2. *karu urman laten numa sekmon patun egeyak*. 3. *mam urman-te katalun numa-u tahek yen-ago*. 4. *akokin abainak-in-ta ah ago rir-ip us-a*. 5. *ā tiak-ap diká me alim me alim me emta dad(ip)* [= 2 + 2 + 1 = 5]. 6. *ai te-ak ségu arinata arinata nunugata dad-au* [= 2 + 2 + 1 = 5]. 7. *ai tiak-ak diók velik dtal dar-e* [4 + 1 = 5].
- 1008 1. (The) female bird sits on (the) nest. 2. *karu tena-n ur latena emato-s*. 3. *mam tená-n ur-hóna yén-ago*. 4. *ah in-ago rir amal-ip os-a*. 5. *ā an-ik tiak-uk dad*. 6. *ai an-agu te vara dar-au*. 7. *ay an-uk te-ak day-e*.
- 1009 1. (The) His <sup>49</sup> father is in (the) house. 2. *tama-n ap-a e-mato-s*. 3. *tama-n ab-até mado-ngo*. 4. *amam bit-ap os-a*. 5. *mam-ik yau-k dad*. 6. *mam-ugu yau-ga dar-au*. 7. *mam-ayk ayau-k day-e*.
- 1010 1. Give me one banana. 2. *fut sekmon e-pana-k*. 3. *hut tahek pana-u* <sup>50</sup>. 4. *uk amulik ya ya-k* <sup>51</sup>. 5. *muk emta m-a-l*. 6. *mugu nunuga-ta dzá-re*. 7. *muk dtel mil* <sup>52</sup>.

<sup>46</sup> *di-sohont-i-nge* (1002, 3) — they made; *em-i* (1002, 4) — made they; *mad-ip* (1002, 5) — made they.

<sup>47</sup> Verbatim translation of (1005,6): the wild pig rooted the ground, to lie in, recently (done).

<sup>48</sup> The articles of the English text are not translated in the native languages. If the nouns denote parts or relation terms they always signify a certain person because they always have a possessive suffix.

<sup>49</sup> Vide footnote 48.

<sup>50</sup> The Meg. and Mat. dialects have non-Melanes. word order but they do not seem to press the point, as sometimes they also put the object at the end; e. g. *singepa di itewo tamot-man* — "when they have seen man this"?

<sup>51</sup> (1010, 4-6): The pronoun object is prefixed to the verb in the Saker speech as well as in the Meg. and Mat. dialects, which seem to have taken it over from the former because they are not constant in this practice. Moreover, they use the object twice in the same verb, namely as infix when it follows the short pronoun subject and after the root as object which is a short radical of the cardinal pronoun; e. g.

(Meg.): *nai so n-yi-te-na* — I not I him (her, it) have seen him (1037, 2);

(Mat.): *na-i-te(y)-i-nge* — I not I him (her, it) have seen him (1037, 3);

(Meg.): *nai so ng-o-hun-o* — I not I thee have struck thee (1036, 2);

(Mat.): *nau ti na-o-hun-u-nge* — I not I thee have struck thee (1036, 3).

<sup>52</sup> The Garus dialects incorporate the pronoun object between the transitive verb root and the subject suffix; e. g. *ma-al-am* — give me you (you give me); *mal* — give me; *mat* — give us; *m-ad-im* — give you I (I give you); *mor* — give him; *ma-ya-di* — give them; *it dal ma-ya-di* — we men give them (we give them, vide 1010, 5-7 to 1014, 5-7); *da dal ulim* — I hit (a) man, but: *da ul-id-im* — I hit you I (I hit you) (1078, 5-7).

- 1011 1. Give him two bananas. 2. *fut ainta pana-i*. 3. *hut aru pan-i*. 4. (*ni in*) *uk geger u-k*. 5. *muk alili m-o-t*. 6. *mugu arinata dzo-ge*. 7. *muk ail mor*. [(1011, 4) : v. footnote 51 ; (1011, 5-7) : v. footnote 52.]
- 1012 1. Give them some bananas. 2. *fut ain-ta pana-di*. 3. *hut aén-ta pandi*. 4. (*ni*) *maiau uk ayo nek*. 5. *muk fok dal (= man) ma-ya-di*. 6. *mugu fogu dana (= man) ma-ya-dé*. 7. *muk hogu-ta dal ma-ya-di*. [(1012, 4) : v. footnote 51 ; (1012, 5-7) : v. footnote 52.]
- 1013 1. Give us all your bananas. 2. *fut juduamnon nam pana-má*. 3. *ham hut hodangan nam pana-man*. 4. *ni i ni-ngo uk bun-mo i-k*. 5. *it muk nagah bubu-ta ma-t*. 6. *iga mugú naga gurubey dza-ge*. 7. *it muk nagah bubú-ta m-i-t*. [(1013, 5-7) : v. footnote 52.]
- 1014 1. Give me (an) arrow for shooting birds. 2. *karu usuweywo fit natu-n pana-k*. 3. *mam manen tum natu-n pana-u*. 4. *ah funek-nan tun a-midon (ya) y-a-k*. 5. *daga-i da m-a-l*. 6. *agiri sa dza-re*. 7. *daga-iy da m-i-l*. [v. footnote 52.]
- 1015 1. I have seen (a) pig. 2. *nai bor ny-été*. 3. *nau bor na-ite-nge*. 4. *ya bul ahol-tq va-m*<sup>53</sup>. 5. (*da*) *bo fi'im*. 6. (*sa*) *bo ita-umi*. 7. (*da*) *bo hé-mi*.
- 1016 1. I have seen (a) man. 2. *nai tamót ran ny-et-é*. 3. *nau tamat na-ite-nge*. 4. *ya mat ahol ta vam*. 5. (*da*) *dal fi'im*. 6. (*sa*) *dana ita-umi*. 7. (*da*) *dal hé-mi*.
- 1017 1. I have seen (a) pig in the bush. 2. *nai garan-ga bor rau n-yet-é*. 3. *nau bor garan-ga-lo na-itenge*. 4. *ya garan-ap bul ahol-(ta) vam*. 5. (*da*) *dubuk bo fi'im*. 6. *boro bo ita-umi*. 7. (*da*) *bo dubuk hé-mi*.
- 1018 1. This man has seen (a) pig in the bush. 2. *tamot-man bor ran garan-ga et-é*. 3. *tamat ma'in garan ga-lo bor ta itenge*. 4. *mat na bul ara garan-ap a-hol-va-m*. 5. *dal nen bo dubuk fi-é*. 6. *dana ama bo boro ita-u*. 7. *dal iyen bo dubuk fi-án*.
- 1019 1. I have planted banana suckers. 2. *nai fut kulbá-n nupá'e*. 3. *hud-ilú-n na-pa-euge*. 4. *ya uk a-magin lei*. 5. *da muk-nak ev-im*. 6. *sa mugu nagu evu-mi*. 7. *da muk nak ép-mi*.
- 1020 1. I have planted sugar. 2. *nai to kulbá-n nupá'e*. 3. *tow habul na-paé-nge*. 4. *ya to-a-magin lei*. 5. *da da-tumu ev-im*. 6. *sa savuri-tumu evu-mi*. 7. *da da-tumu ép-mi*.

<sup>53</sup> The tense is somewhat indescrpt in the Meg. and Mat. dialects. The Garus distinguish between the present and past tense, expressing the future action by particles. However, the Saker speech distinguishes between present, past and future tense ; e. g.

a) to walk :

Presens	Past	Future	Imperativ
1. pers. sing. <i>lu-ai</i> (walk I)	<i>lu</i>	<i>lu-dai</i> ( <i>leh-dai</i> )	<i>lu</i>
2. pers. sing. <i>lu-a</i> (walk you)	<i>lu</i>	<i>lu-da</i> ( <i>leh-da</i> )	
3. pers. sing. <i>lu-a</i> (walk he, she)	<i>lu</i>	<i>lu-da</i> ( <i>leh-da</i> )	
1. pers. plur. <i>lu-ai</i> (walk we)	<i>lui</i>	<i>lu-am</i> ( <i>leh-am</i> )	<i>lu-i</i>
2. pers. plur. <i>lu-ai</i> (walk you)	<i>lui</i>	<i>lu-daai</i> ( <i>leh-daai</i> )	
3. pers. plur. <i>lu-ai</i> (walk they)	<i>lui</i>	<i>lu-daai</i> ( <i>le-da-ai</i> )	

b) Other verbs :

Presens	Past	Future	Imperativ
sing. <i>leh-ai</i> (403)	<i>lah</i>	<i>leh-d-ai</i>	<i>leh</i>
plur. <i>leh-ai</i>	<i>lehi</i>	<i>leh-d-ai</i>	<i>lehi</i>
<i>le-ai</i> (1019, 4)	<i>le-t</i>	<i>le-d-ai</i>	
<i>bol-ai</i> (404)	<i>bol</i>	<i>bol-d-ai</i>	<i>bol, boli</i>
<i>bila-ai</i> (338)	<i>bulon</i>	<i>bilon-d-ai</i>	<i>bila</i>
<i>va-i</i> (326)	<i>vam</i>	<i>va-d-ai</i>	<i>va, va't</i>
<i>hurit-ai</i> (355, a)	<i>hurit</i>	<i>hurit-ed-ai</i>	
<i>vaz-ai</i> (388)	<i>vaz</i>	<i>vaz-ed-ai</i>	<i>vaz, vazi</i>

- 1021 1. I have sown tobacco. 2. *nai kas patu-n u-upa'e*. 3. *nau kas patu-n na-gogari-nge*. 4. *ya as a-nagin le-i*. 5. *da muis tumu fim*. 6. *sa kahu tumu jau-mi*. 7. *da kas tumu je-mi*.
- 1022 1. I have hit this man. 2. *nai tamot man u-uhun-i*. 3. *nau tamat maen na-hun-i-nge*. 4. *ya mat-na to vol*. 5. *da dal nen ul-im*. 6. *sa dana ama murau-mi*. 7. *da dal iyen uhel-mi*.
- 1023 1. Thou hast beaten a woman. 2. *ou pain-ran hun-i*. 3. *ou pain ta hun-i-nge*. 4. *ni au ara to vol*. 5. *nak as ul-em*. 6. *naga asi murau-ma*. 7. *nak ais uhel-ma*.
- 1024 1. He has beaten (the) dog. 2. *man gaun i-hun-i*. 3. *i gaun i-hun-i-nge*. 4. *in gaun to vol*. 5. *nuk be ul-e*. 6. *nugu baiy mur-ao*. 7. *ien baiy uhel-in*.
- 1025 1. I have killed a pig with (a) bamboo spear. 2. *nai bor ran aduk-ga usu-e*. 3. *nau bor ta birak-ho na-pane-nge*. 4. *ya samay-ip bul ulum-an mom*. 5. *da bierik bo bu-im*. 6. *sa bama bo bo-umi*. 7. *da bierik bo be-mi*.
- 1026 1. Thou hitst (the) man's head with (a) stone. 2. *ou tamot pat-a naupape-n fun-i*. 3. *ou tamat (ta) pat-ho garma-n-la itar-enge*. 4. *ni gik funekin mat a-bik-man vol*<sup>54</sup>. 5. *nak dal me i-ap manmana maye-bum*. 6. *naga dana i-bara utuwasi mahura-ma*. 7. *nak dal mai bai-yak manmana mardu-ma*.
- 1027 1. He has hit his head with (a) stone. 2. *man pat-a naupapen i-fun-i*. 3. *i pat-ho garma-n-la i-tar-enge*. 4. *in gik funek-im mat a-bikman vol* (v. 1026, 4). 5. *nuk i-ap dal manmana may-ebi*. 6. *nuga dana i-bara utavahi [utavasi] ma-huru*. 7. *nuk dal bai-yak manmana mar-duen*.
- 1028 1. I have heard his word. 2. *nai i-sena-n ru na-lon*. 3. *nau ha-n nian na-no-nge* (or: *na-no-ngaba*)<sup>55</sup>. 4. *ya inago nan te hurit* (or: *ruhit*)<sup>55</sup>. 5. *sa nin doh-im*. 6. *dánara nin do-mi*. 7. *dal ga nin dou-mi*.
- 1029 1. A man has come into (the) village. 2. *tamot ran nud-ey palu*<sup>56</sup>. 3. *tamat ta malal-te palu-me*<sup>56</sup>. 4. *mat ara uli-ap to bol*<sup>56</sup>. 5. *dal me yau-k fil-e*<sup>56</sup>. 6. *dal yau-ga se'-u*. 7. *dal saw-ah fil-in*.
- 1030 1. A woman has come into (the) village. 2. *pain ran nud-ey palu*<sup>56</sup>. 3. *pain ta malal-te palu-me*<sup>56</sup>. 4. *au ara uli-ap to bol*<sup>56</sup>. 5. *as me yau-k fil-e*<sup>56</sup>. 6. *asi yau-ga se'-u*. 7. *ais saw-ah fil-in*.
- 1031 1. A cassowary came into (the) village. 2. *sumsum ran nud-ey palu*<sup>56</sup>. 3. *ivar malal-te palu-me*. 4. *saur ara uli-ap to bol*<sup>56</sup>. 5. *asau yauk fil-e*. 6. *ibar yauga se'-u*. 7. *asau sawah fil-in*.
- 1032 1. The spirits of the dead are in the spirit-house. 2. *dimat-yak nutun-di gogoy-a di-sadidu*. 3. *abadu gogoi-te di-mado-ngo*. 4. *ge-vitan hea-ap lu-ai*. 5. *dal me do basa sa yauk dad-ip*. 6. *arora, arora yauga dara-bi*. 7. *yabdu, yabdu sau dar-ip*.
- 1033 1. I have gone to Madang. 2. *nai Madang-age n-au-s*. 3. *Madang-a n-aw-e*. 4. *ya Madang-go (te) l-a-h*. 5. *da Madang yid-im*. 6. *sa Madang ugu-mi*. 7. *da Madang ir-im*.
- 1034 1. I have come from Madang. 2. *nai Madang-age nu-palu*. 3. *Madang-awai na-palu-me*. 4. *ya Madang-go to bol*. 5. *da Madan-ge fil-im*. 6. *sa Madang-ara sau-mi*. 7. *da Madan-ge fil-mi*.

<sup>54</sup> (1026, 4) verbatim: thou stone throwing man his head hitst.

<sup>55</sup> The bracketed words are etymologically identical, however by phonetic changes they may be locally altered.

<sup>56</sup> The words *ran*, *ara* and *ta* in (1014, 1018, 1030, 1031, 1032, 2, 3, 4), may be residues of an article to signify the singular. The noun does not vary for number and may mean plural if *ran* &c. is not added. The Saker speech exceptionally has some plural forms; v. footnote 37.



- 1035 1. I have beaten thee with (a) stick. 2. *nai kurtukún-a n-u-fun-o*. 3. *nau ala-ho na-hun-u-nge*. 4. *ya aibetan-ip ni ni-nol*. 5. *da ai-ap ul-id-im*. 6. *sa aima-bara mura-hu-mi*. 7. *da aib-yak uhel-ip-mi*.
- 1036 1. I have not struck thee. 2. *nai so-ng-o-hun-o*. 3. *nau ti na-hun-u-nge*. 4. *ya ni hai ni-nol*. 5. *da bi ul-id-im*. 6. *sa bi mura-hu-mi*. 7. *da bi uhel-ip-mi*.
- 1037 1. I have not seen him. 2. *nai so n-yí-té-na*. 3. *nau ti na-itayi-nge*. 4. *ya in ahol aghi vam*. 5. *da bi fi-im*. 6. *sa bi ita'-imi*. 7. *da bi he-mi*.
- 1038 1. I have not struck (the) pig. 2. *nai bor so n-uhun-i-na*. 3. *nau bor ti na-huni-nge*. 4. *ya bul hai i-nol*. 5. *da bo (nen) bi ul-im*. 6. *sa bo bi mura-u-mi*. 7. *da bo bi uhel-mi*.
- 1039 1. I have shot (the) pig. 2. *nai bor n-usuwé-vo*. 3. *nau bor na-tut-enge*. 4. *ya bul f'unok* (or : *hfunok*) (v. footnote 55). 5. *da bo bu-im*. 6. *sa bo bou-mi*. 7. *da bo be-mi*.
- 1040 1. I have not shot (the) pig. 2. *nai bor so n-usuwe-na*. 3. *nau bor ti na-tut-enge*. 4. *ya bul hai f'unok* (or : *hfunok*) (v. footnote 55). 5. *da bo bi bu-im*. 6. *sa bo bi bou-mi*. 7. *da bo bi be-mi*.
- 1041 1. This house (is) not mine, it belongs to my father. 2. *aben náí-sena-k tia, en tama-k sena-n ap* <sup>57</sup>. 3. *ab main na-ha-u ti, mam ha-n ab*. 4. *bit ma-na yá'ego ta hai, na kaman ago-ta*. 5. *yah nen da'ah bi, mam-sa*. 6. *yau wé sa'a bi, mama ra*. 7. *saw iyen da'ah bi, mam si*.
- 1042 1. Who does sleep in this house ? 2. *a'tt ab-én-a yénsé?* 3. *hai ab ma'in-té yen-ago?* 4. *nok bit ná a-dugan-ip us-a?* 5. *wen yau-k nen-ak nig-é?* 6. *wenam yau-ga-ma nigar-aw?* 7. *wen saw enak nig-dé?* -
- 1043 1. Who has seen my dog ? 2. *ait ndí-sena-k gaun gte?* 3. *hai naha-u gaun i-te-nge?* 4. *nok yá'ego gaun ahol-va-m?* 5. *wen da'áh bē fi'-é?* 6. *wenam bay sa-áita-u?* 7. *wen bay da'áh fi-an?*
- 1044 1. Who has heard the signal drum ? 2. *ait dóu i-lon?* 3. *hai do i-no-nge?* 4. *nok zo hurit?* 5. *wen gilam doh-u?* 6. *wenam girama doh-u?* 7. *wen gilam duh-ul?*
- 1045 1. Who has stolen my betelnuts ? 2. *ait ndáisenak yáp-ikit-e?* 3. *hai naha-u mariw i-kit-e?* 4. *nok yá'ego masel rinton?* 5. *wen da'áh bai yabu au-ú?* 6. *wen am a' sa'a yabu au?* 7. *ba da'áh uyabu wen au-ún?*
- 1046 1. Hast thou told the boy to come ? 2. *on kaka-man pay-age i-yau?* 3. *a'im palumba pa'i-nge?* 4. *ni amún bol-nan té bulon-e?* 5. *nak nahal-nuk fil-én tul-em-ú?* 6. *naga na ana seyn-aw sera-ú?* 7. *nak nana-uk hil-da ba-ma-ú?*
- 1047 1. Hast thou said (the) word (to) thy father ? 2. *on ru tamá pay-e?* 3. *tama-m nian on pa'i-nge?* 4. *(ni) ni-mam nan té bulon-é?* 5. *nin (nen) nak mame-n-uk tul-em-u?* 6. *nini (ama) naga mama-n-ara sera-ú?* 7. *nin mam nuknaga ba-ma-ú?*
- 1048 1. We have drunk water. 2. *yáu nam m-ulu mi* [exclusive (pers. pron. from *ka mi*)].<sup>58</sup> 3. *nup ta-lu-mi* [inclusive (pers. pron. from *kita*)]. 4. *i yóu té ilu*. 5. *it yé ya-ti*. 6. *iga yé zan-umu*. 7. *it yé ya-tié*.
- 1049 1. I have given thee (the) bow. 2. *nai fit nu-pan-o*. 3. *nau hu'i na-pan-unge*. 4. *ya ni tun n-i-k*. 5. *da yit nak ma-id-im*. 6. *sa zehine naga' mes-umi*. 7. *da yait nak ma-it-im*.

<sup>57</sup> (1041, 2-7) : "It belongs to my father" is simply translated by "my father's thing his" — *tama-k sena-n* (Meg.).

<sup>58</sup> The Meg. and Mat. dialects make for the personal pronoun 1st person plural a distinction between inclusive and exclusive, however, these words seem to have lost their function ; v. clause 1061, 3 where the inclusive and exclusive refer to the same subject in the same sentence.

- 1050 1. (The) man took his bow and went into the bush. 2. *tamot sena-n fit meugan-g garan-ga yaus* (or : *m-au-s*). 3. *tamat han hu'i i-nale-nge garan-ga-lo yaw-e*. 4. *mat inago tun va'im garan-ap tē l-a-h*. 5. *dal yit nugah al-a dub-uk iy-g*. 6. *dana zehina d'i, bor-o ugu*. 7. *dal yait nuga' au-hu dub-uk iv-en*.
- 1051 1. Has (the) man gone into the bush with his bow ? 2. *tamot senan fit-ida garan-ga yau?* 3. *tamat hu'i-manda garan-ga-lo yaw-e?* 4. *mat inago tun va-im garan-ap tē l-a-h-e?* 5. *dal yit-ba dub-uk iy-g-u?* 6. *dana zehina-i bor-o ugu-u?* 7. *dal yait-ba dub-uk iv-en-u?*
- 1052 1. I have not seen my father for long. 2. *nai tama-k mēd'-in mon so-ni-te-na*. 3. *vagamane (nau) tama-u ti nai-te-nge*. 4. *ya taro kabem kamang ahol aghi vai*. 5. *mam bi fi'-im vagam be-he*. 6. *mama gérama sa bi ita'-i-mi*. 7. *da vagam-te mam bi he-mi*.
- 1053 1. Hast thou not seen my mother ? 2. *on nai tena-k so u-te-na?* 3. *on tina-u ti u-te-nge?* 4. *ni kanen aholva-m-e?* 5. *nak (da'ah) an bi f-g-m ú?* 6. *naga ana bi ita-u-ma-ú?* 7. *nak an da'ah bi he-ma-ú?*
- 1054 1. I have not seen her. 2. *nai so nite-na*. 3. *nau i ti na-i-te-i-nge*. 4. *ya in ahol aghi va-i*. 5. *da bi fi'-im ah gon*. 6. *sa ya bi ita'-i-mi*. 7. *iyen da bi he-mi*.
- 1055 1. Hast thou not seen my bow ? 2. *on nai-sena-k fit so u-te-na?* 3. *on naha-u hu'i ti u-te-nge?* 4. *ni yá'ego tun ahol va-m-e*. 5. *nak yit da'ah bi f-em-u?* 6. *naga zehina sa'a bi ita'-u-ma?* 7. *nak yait da'ah bi he-ma?*
- 1056 1. I have not seen it. 2. *nai so na-i-te-na*. 3. *nau i ti na-i-te-nge*. 4. *ya na ahol aghi-va-i*. 5. *da bi fi-im ah gon*. 6. *sa ya bi ita-i-mi*. 7. *da iyen bi he-mi*.
- 1057 1. Where is my stone-axe ? 2. *nai-sena-k balot vago?* 3. *naha-u balot taguwai?* 4. *yá'ego lok edop us-a?* 5. *talel da'ah areg?* 6. *sa'd taba araga?* 7. *talel da'ah aréga?*
- 1058 1. I have not seen it. 2. *nai so na-i-te-na*. 3. *nau i ti na-i-te-nge*. 4. *ya na ahol aghi-va-i*. 5. *da bi fi-im ah gon*. 6. *sa ya bi ita'-imi*. 7. *iyen da bi he-mi*.
- 1059 1. I have the tobacco in my netbag. 2. *nai-sena-k kas tantan egéyak*. 3. *naha-u kas ketoka-lo yena-go*. 4. *as yá'ego hulut-ap us-a*. 5. *kas da'ah yau nahale-ap dad*. 6. *kasi sa'd d'onagu wara dad-aw*. 7. *kas da'ah yau naugle-ak da-re*.
- 1060 1. I have broken up the lawn with a digging-stick. 2. *nai rey nyey-hóna nu-bul-i*. 3. *nau rey-dabil na-ha-u nye-ho na-kale-nge*. 4. *ya nanum va-im, ok vol-at lu*<sup>59</sup>. 5. *da mo uru'u van bu-im*. 6. *sa mari uruguga vana ar-umi*. 7. *da mo sawauk van be-mi*.
- 1061 1. We have cut trees to make a garden. 2. *nam ai mitar-é abi migey-wo*<sup>60</sup>. 3. *it (nam) ai nam-ta re-nge, abi nam bim-ba*. 4. *i ai vaiye kabi am [nan haat]*. 5. *it aib uhit, an [da'an nuk]*. 6. *iga aima oun-umu an [daina-udo]*. 7. *it aib ounie, an [daru nuk]*.
- 1062 1. Entering the house I saw a woman. 2. *nai aban-ga du-sa ablona pain ny-et-g*. 3. *nau ab-atē na-dahe, pain na-i-te-nge*. 4. *ya bit-ap goal-im au ahol-va-i*<sup>61</sup>. 5. *da yauk fi-li as fi-im*. 6. *sa yauga tēy dsi ita-umi*. 7. *da sawak tē ais fe-mi*.

<sup>59</sup> All these languages employ postpositions instead of prepositions. However, in this sentence the use of a postposition is avoided by a syntactic circumlocution, saying instead of "with a digging-stick":

I digging-stick taking ground overgrown (grass) turning upside down kept.  
*ya nanum va-im ok vol-at lu*.

<sup>60</sup> Purposiveness is usually expressed by particles meaning "because of", or "for the purpose of". In (1061, 4-7) these particles are rectangular bracketed.

The Meg. and Mat. dialects use suffixes to indicate purpose; e. g. (1046, 2, 3): *migey-wo, bim-ba*, verbatim: "we trees have cut garden making because of".

<sup>61</sup> The Saker speech expresses the objective pronoun and dative by prefixes;

- 1063 1. When I entered the house the woman fled. 2. *nai abau-ga du-sa, ablona pain i-tuk*. 3. *nau ab-atē na-dahe, paln solya-we*. 4. *ya bit-ap goal-an au tuk-at* <sup>62</sup> *l-a-h* [v. footnote 61]. 5. *da yauk fil-en, as suē iy-e*. 6. *sa yauga sey-na, asi vana-gi ug-a*. 7. *da sawak fil-bi ais tara iv-an*.
- 1064 1. Seeing the pig I threw the spear after it. 2. *nai bor n-i-te-sa yu man n-u-su-we*. 3. *bor na-i-te-nge, tabam na-wote*. 4. *ya bul aholva-im ya aemun fhunek* [v. footnote 61]. 5. *da bo fi-i, taben-ap gon fi-m*. 6. *sa bo iti, vamaru-bara ama fou-mi*. 7. *da bo fe-fu taben-ak tyen fe-mi*.
- 1065 1. When the pig saw me it ran away. 2. *nai bor n-yite-dik, i-tuk*. 3. *bor nau-taya-we, solya-we*. 4. *bul ya e-biy-im, in tuk-im l-a-h* [v. footnote 61 & 62]. 5. *bo (da) f-a-l-i, suē iy-e*. 6. *bo (sa) it-a-ri vana-gi ug-a*. 7. *bo (da) hi-dl-hu tara iv-an*.
- 1066 1. When the man had gone his wife arrived. 2. *tamot yau-dik, sena-n pain i-saidu*. 3. *tamat ya-we, a-ha-n pain so-nge*. 4. *mat leh-an au-veh bol* [v. footnote 61]. 5. *dal id-aw nugāh ās fil-e*. 6. *dana ug-a' nuga āsi se'-u*. 7. *dal ir-aw nuga' ais fil-in*.
- 1067 1. In the man's garden (are) many bananas and betelnuts. 2. *tamot sena-n abi-mana fut yāp kasik*. 3. *tamat han abi-te hut, mariw kasikmain (yenago)*. 4. *mat ago kabi-ap uk masel kabem-di os-a (or: os-ai)*. 5. *dal sa an-ak muk bai aup bahu*. 6. *dana sa ene-ga mugu aha (asa) ageni*. 7. *dal si in-ak muk ba balānama*.
- 1068 1. We got bananas, coconuts, betelnuts, and pepper from (the) garden. 2. *nam fut, niw, yāp, hul, abi-ya m-inga-ne*. 3. *nam abi-te hut, niw, mariw, hul, namale na-palu-me*. 4. *i kabi-ap, i uk, guren masel, hul, va'im adbol*. 5. *it muk, mei, bai, yo, in-age, (or: en-ap) a'u*. 6. *i ga mugu, ni, asa, djai ene-ga du-mu*. 7. *it muk, ni, ba, uhor in-age a'u-l*.
- 1069 1. When has the man died? 2. *singepta tamot-man e-mat-o?* 3. *hapengat tamat mat-e?* 4. *mat kamging mo-m?* 5. *gandik dal mau-ve?* 6. *arisiga dana ma-uma?* 7. *gambur dal mo-an?*
- 1070 1. When has the man come into the village? 2. *singepta tamot-man nudey i-saydu-o?* 3. *hapengat tamat malal-te palu-me?* 4. *mat kamging uli-ap to bol?* 5. *gandik dal yauk fil-e?* 6. *arisiga dana yauga se-ma?* 7. *gambur dal sawah fil-in?*

however, the subject as well as the change of the subject itself in a clause by suffixes ; v. (1010-1014, 4 ; 1035-1037, 4 ; 1062-1066, 4).

The Garus dialects express by incorporation into the verbal root not only the objective pronoun and dative but also the change of subject as well. The subject itself is suffixed ; v. (1010-1014 ; 1035-1037 ; 1062-1066, 5, 6, 7).

<sup>62</sup> There are quite a few verbs in the Papuan tongues which express certain actions by means of compound conceptions, e. g. (1063, 4-7 & 1065) : *tuk-at leh-ai* = I escape, or I flee, from : *tuk* and *leh-ai* — being on the move + I go. Note again the change of subject indicated by *tuk-im* and *tuk-at*.

Other verbs indicate duration, frequency, perfection &c., e. g. *ya bau-nad os-ai* — I waiting (and) sit I (I wait) ; *dimun ton-ad os-ai* — good (well) do always. Frequentative : *dimun ton* — well do repeatedly ; *ni ni-nen ni-mam ge-dimun geton* — thou your mother thou father them well do repeatedly (thou shall honour thy father and thy mother) ; *rin-ton-ai* — I steal. Perfective : *bug-ai* :

*ya hurit bug-ai* — (I hear, perfectly do I) I hear well ;

*ya hurit bug* — (I have heard perfectly) I understand.

Adjectives and nouns become also verbs ; e. g. *titinon* — straight ; *titinon-ai* — I straighten out ; *kusulu* — spittle ; *kusulu-ai* — I spit.

By preposition of particles, adverbs and nouns, root verbs are compounded, e. g. : by an adverb : *sib-mo leh-ai* — quickly go I (I run) ;

by a noun prefixed : *a-hol va-ai* — his image take (in) I (I see) ; *bar vaz-ai* — song seize I (I dance).

2 verb roots build one verb : *vazer-a* — lift, consisting of *vaz* (seize) and *era* (rise) ; *sortuk* — jump, consisting of *sor* (separate) and *tuk* (move along) ; *vo-leh-ai* — descend I, from *vo* (fall) and *leh* (go).



- 1071 1. How has the man come into the village ? 2. *tamotman vagvago nudey i-saydu-o?* 3. *taktak tamat malal-te palum-e?* 4. *dan éxa mat uli-ap to bol?* 5. *arisi (asisi) dal yauk fil-e?* 6. *atuguye dana yauga se-ma?* 7. *a'anuk dal sawah fil-in?*
- 1072 1. When hast thou slain the pig ? 2. *singepta bor ox i-suwe-mo?* 3. *hapengat bor ox atute-nge?* 4. *ne kamginge bul ulum-im teidli?* 5. *gändik nak bo tug-am?* 6. *naga arisiga bo tugau-ma?* 7. *nak gambur bo tuk-ma?*
- 1073 1. When have they seen the man ? 2. *singepta di ite-wo tamot-man?* 3. *hapengat tamat di-itei-nge?* 4. *in kamginge mat aholva'-i?* 5. *dal gändik fi-ib?* 6. *arisiga dana ita-ibi?* 7. *gambur dal feh-an?*
- 1074 1. I have beaten him because he has stolen my betelnuts. 2. *nai-sena-k yäp i-kit-dik nai nu-hun-i.* 3. *naha-u martw i-kite, nau na-huni-nge.* 4. *in ya'égo masel rintonan, ya in aménin vol*<sup>63</sup>. 5. *da'ah bai yabu a-ü ul-im.* 6. *sa'a ah yaba aba, mara-umi.* 7. *da'ah ba yabu au uhel-mi.*
- 1075 1. I have given him a knife because he has worked for me. 2. *nai maitran nu-pani nai-sena-k urut igey-vo.* 3. *i nau new urat na-ge-nge nau naun ina na-pani-nge.* 4. *in ya e-mèn kabi em-an, ya in na amén-in ba'ir to u-k.* 5. *da'ah vi ma-w, kana-i mad-im.* 6. *sa'd variri me-ra kana mar-umi.* 7. *da'ah ipes ma-w kana-i mat-mi.*
- 1076 1. I give thee the knife for thy father. 2. *nai maitran nu-pan-o tama sena-n.* 3. *nau tama-m-anen ina na-pani-nge.* 4. *ya ni ni-mam amén ba'ir ni-g-ai.* 5. *kanai nen name-n nuk ma-dim.* 6. *sa kana ye mama-na mer-umi.* 7. *yena kanai da mama nuk mat-mi.*
- 1077 1. Why hast thou come into the village ? 2. *ox meltao nudey palu?* 3. *ha-n atwai malal-te palum-e?* 4. *ni dóto nan uli-ap bol?* 5. *nak em nuk yauk fil-am?* 6. *naga atera yauga sa'uma?* 7. *nak dánuk sawah fil-ma?*
- 1078 1. Why hast thou beaten me ? 2. *ox meltao na fun-ak?* 3. *ha-n-atwai huna-w-e?* 4. *ni dóto nan ya e-nol?* 5. *em-nuk (da) ul-al-em?*<sup>64</sup> 6. *atera (sa) mar-a'u-ma?* 7. *adnuk da uhe-hil-ma?*
- 1079 1. He has slept with us. 2. *i nam-da main.* 3. *i nam-ida nam-main-e.* 4. *in i'-ina us.* 5. *nuk it-ba nig-e.* 6. *(nuga) iga-urubi nig-u mu.* 7. *en it-ba ne k-ul.*
- 1081 1. That (is) my house. 2. *ab man nai-sena-k.* 3. *ap matn naha-u.* 4. *bit na ya'égo-ta.* (or: *bit na ya'égo bit*)<sup>65</sup>. 5. *yah nen da'ah.* 6. *yau we sa'a.* 7. *saw iyen da'ah.*
- 1082 1. This large house (is) good. 2. *ab takau man uyan.* 3. *ap dabok main-te uyan.* 4. *bit ayahta mana dimun-ta.* 5. *yah busa gok ah.* 6. *yau me ama teyva.* 7. *saw ayauk iyen nali.*
- 1083 1. The big houses (are) good. 2. *ab takau uyan.* 3. *ap dabok uyanyan.* 4. *bit ayahta dimun-ta.* 5. *yah busa ah.* 6. *yau me teyva.* 7. *saw ayauk nali.*
- 1084 1. I have built (a) big house. 2. *nai abi takau n-i-gei-s.* 3. *nau ap dabok na-gey-ago.* 4. *ya bit ayahta e-a-m.* 5. *yah busa m-e-m.* 6. *yau me mau-mi.* 7. *saw ayauk ma-mi.*
- 1085 1. The old bow (is) yours, the new one (is) mine. 2. *fit degen ousenà, fit fun nai-sena-k.* 3. *hu'i vaga-manen ox-ha-m, hu'i ha'un naha-u.* 4. *tun quazi-ta ninego, ya'égo tun mutur-ta.* 5. *yit aha'e naga, yit aye da'ah.* 6. *yehina de'ugu naga', yehuna duta sa'a.* 7. *yait abey-man naga, yait aye da'ah.*

<sup>63</sup> Conjunctions like "because" are substituted by expressions like: "in turn", v. (1074, 4): *in rinton-an, ya in aménin vol* — he having stolen, I him (for that) in turn have hit. The Saker is very exact in such expressions. The change of subject has to be arranged according to the mode of thinking of the Sakers and not ours.

<sup>64</sup> In the Garus tongues the objective pronoun and dative are not prefixed but infixed between root and subject suffix; v. (1011, 5-7; 1015, 5-7; 1078, 5-7). "I have hit (the) man" — *da dal ul-im* (I man hit [him] I), but: "I have hit you" — *da ul-id-im* (I have hit you I); *m-a-l* — give me; *m-o-i* — hive gim; *m-a-i* — give us; *ma-ya-di* — give-them.

<sup>65</sup> Vide footnote 45.

## IX. Terms expressing Kinship and Affinity Relationship.

## 1. Comparative List of Kinship Terms.

English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
Father & Father's brother	<i>tam-k</i> (father mine)	<i>tama-u</i>	<i>e-man</i> (my father)	<i>mam-ey</i> <i>mami-iy</i>	<i>mama</i>
Vocative :	<i>mas</i>	<i>mam</i>	<i>kabay</i>	<i>mam</i>	<i>mam</i>
Mother's sister's husband	<i>tama-n</i>	<i>tama-n</i>	<i>am-am</i> (his father)	<i>mama(u)k</i> <i>mam-ik</i>	<i>mama-gu</i>
Mother, father's sister &c.	<i>tina-k</i>	<i>tina-u</i>	<i>e-nen</i> (his mother)	<i>an-ey</i>	
Vocative :	<i>nan</i>	<i>nyen</i>	<i>kaneu</i>	<i>an-ey</i>	<i>an-ia</i>
Father's brother's wife	<i>tina-k</i>	<i>tena-u</i>	<i>e-nen</i> (my mother)	<i>an-iy</i>	
Vocative :			<i>kaneu, a-nen</i>	<i>an</i>	
Son, and all classif. sons	<i>natu-k</i> <i>natu-n</i>	<i>natu</i> <i>natu-n</i>	(his mother) <i>e-midon</i> <i>a-midon</i>	<i>an-ak</i> <i>beg-ay</i> <i>beg-a</i>	<i>ana-gu</i> <i>nan-ia</i> <i>nana-gu</i>
[Husband's brother's son, mother's brother's son's son, wife's sister's son, children of all the in-laws are sons and daughters.]					
English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
Daughter, wife's sister's daughter, husband's brother's daughter	<i>nat-uk pain</i>	<i>natu pain</i>	<i>e-mi</i>	<i>al-ey</i>	
Father's elder sister	<i>tina-k lun takanyak ;</i> <i>tina-n lun takanyan ;</i> <i>tina-n lun</i>	<i>nenabi-u dabok ;</i> <i>nenabi-n</i>	<i>e-nen eam</i> <i>a-nen a'am</i>	<i>an-ey</i> <i>an-ik</i>	<i>an-ia</i> <i>ana-gu</i>
Father's younger sister	<i>tina-n natunyak</i>	<i>nenabi-u kateiu</i>	<i>e-nen</i>	<i>an-ik</i>	<i>ana-gu</i>
Father's elder brother	<i>tama-k takanyak</i>	<i>tama-u dabok</i>	<i>e-mam ayah-ta</i>	<i>nam-ey aha</i>	
Father's younger brother	<i>tama-k natunyak</i>	<i>tama-u kateiu</i>	<i>e-mam kabai</i>	<i>mam-ey</i>	<i>mama</i>
Mother's brother	<i>eva-k eva-n</i>	<i>iva-u iva-n</i>	<i>e-vau, e-mam a-vak</i>	<i>mam-ey</i>	<i>mama</i>
Sister's daughter	<i>vava-k</i>	<i>wauwa-u</i>	<i>e-mi</i>	<i>ban-ai</i>	
Sister's son : mother's brother's son's son, mother's sister's					

English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
son, mother's brother's sister's daughter	<i>vava-k,</i> <i>vava-n</i> <i>eva-k</i> <i>eva-k</i>	<i>wawa-u,</i> <i>wawa-n</i> <i>iva-u</i> <i>iva-u</i>	<i>e-midon,</i> <i>e-vau,</i> <i>a-midon</i> <i>evau</i> <i>e-yan,</i> <i>a-yan</i>	<i>ban-ai,</i> <i>ban-ak</i> <i>an-ey</i> <i>yan-ai</i>	
Mother's brother's wife				<i>yan-ah</i>	
Father's sister's children, father's sister's son's children				<i>ay-ai,</i> <i>ay-a</i>	
Vocative:					
Grand parents and classif. grand-children	<i>tubu-k,</i> <i>tubu-n</i>	<i>tibu,</i> <i>tibu-n</i>	<i>kayan</i> <i>e-ses,</i> <i>a-ses</i>		
Mother's mother's sister	<i>tubu-n</i>	<i>tibu-n</i>	<i>a-ses</i>	<i>yas-ai</i>	
Younger brother	<i>tei-k</i>	<i>tey-u</i>	<i>e-be musavan</i>	<i>am-ai</i>	
Elder brother	<i>tau-k</i>	<i>tawa-u</i>	<i>e-bab</i>	<i>ah-ai</i>	<i>auna,</i> <i>aba-gu</i>
Elder sister	<i>tau-k</i>	<i>tawa-u</i>	<i>e-bab</i>	<i>bab-ai</i>	
Younger sister	<i>tei-k</i>	<i>tey-u</i>	<i>e-ma</i>	<i>mag-ai</i>	
Brother to sister	<i>lu-k</i>	<i>lu</i>	<i>e-hi</i>	<i>es-i,</i> <i>gab-ai</i>	<i>abin-ia,</i> <i>abana-gu</i>

[The same order is followed by all classificatory brothers and sisters.]

English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
Expression for priority	<i>takaunya-k,</i> <i>takaunya-n</i>	<i>dabok</i>	<i>ayah-ta</i>	<i>aha</i>	
Expression for posterity	<i>natunya-k,</i> <i>natunya-n</i>	<i>katetu</i>	<i>amik-ta</i>	<i>nahale</i>	

## 2. Affinity Relationship Terms.

English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
Husband	<i>tamot tulai,</i>	<i>tamat yawanda</i>	<i>e-du,</i> <i>a-du</i>	<i>gam-uy</i>	
Wife	<i>pain tulai</i>	<i>pain yawanda</i>	<i>e-veh,</i> <i>a-veh</i>	<i>va-iy</i>	
Husband's father	<i>nav</i>	<i>nam</i>	<i>e-len,</i> <i>kabai,</i> <i>a-len,</i> <i>a-mam</i>	<i>bur-iy,</i> <i>mam-ey,</i> <i>bur-i,</i> <i>mam-ik</i>	<i>mama,</i> <i>mamagu</i>
Husband's mother	<i>new</i>	<i>nan</i>	<i>e-len,</i> <i>e-nen</i>	<i>bur-iy,</i> <i>an-ey,</i> <i>an-ik</i>	<i>an-ia,</i> <i>ana-gu</i>
Wife's father	<i>nav</i>	<i>ni-u tie-u</i>	<i>e-len,</i> <i>kabai,</i> <i>e-mam</i>	<i>bur-iy,</i> <i>mam-ey</i>	<i>mama</i>
Wife's mother	<i>new</i>	<i>rava-u</i>	<i>e-len,</i> <i>e-nen</i>	<i>bur-iy,</i> <i>an-ey</i>	<i>an-ia</i>
Daughter's husband	<i>nav-k</i>	<i>ni-u tie-u</i>	<i>e-len,</i> <i>kalen</i>	<i>bur-iy,</i> <i>beg-ai</i>	<i>nan,</i> <i>nanag</i>



English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
Husband's wife	<i>rau-k</i>	<i>rawa-u</i>	<i>e-mi</i>	<i>bur-iy, al-ey</i>	<i>ar-ia, aruga</i>
Parents of wife's parents, husbands of children's children	<i>tubu-k</i>	<i>tibu</i>	<i>e-ses</i>	<i>ay-ai</i>	
Wives of children's children	<i>tubu-k</i>	<i>tibu</i>	<i>e-ses</i>	<i>yas-ai</i>	
Elder brother's wife	<i>lu-k</i>	<i>lu</i>	<i>e-vak</i>	<i>bab-ai</i>	
Husband's elder brother's wife	<i>tau-k</i>	<i>tawa-u</i>	<i>e-bab</i>	<i>bab-ai</i>	
Younger brother's wife	<i>lu-k</i>	<i>lu</i>	<i>e-vak</i>	<i>mag-ai</i>	
Elder sister's husband	<i>tau-k</i>	<i>tawa-u</i>	<i>e-bab</i>	<i>alm-ai (alam-ai)</i>	
Husband's elder brother & husband's elder brother's wife	<i>tau-k</i>	<i>tawa-u</i>	<i>e-bab</i>	<i>ah-ai</i>	
Husband's younger brother & husband's younger brother's wife	<i>tei-k</i>	<i>tan</i>	<i>e-be musevan</i>	<i>am-ai</i>	
Wife's brother		<i>bai</i>	<i>e-bai</i>	<i>alm-ai</i>	
Husband's sister	<i>iva-k</i>	<i>iwa-u</i>	<i>e-vak</i>	<i>yaw-iy</i>	
Wife's sister	<i>tau-k</i>	<i>tawa-u</i>	<i>e-bab</i>	<i>yab-ai</i>	
[Consorts of all the in-laws : males are like classificatory brothers, except (Em) <i>yov-i</i> ; females are like classificatory sisters, except (Em) <i>yov-i</i> .]					
English	Megiar	Matukar	Saker	Em	Ate
Classificatory parents-in-law	<i>man</i> or <i>men</i>		<i>e-len</i>	<i>tan-ai, bur-iy</i>	
Brother's daughter's husband & classif. daughter's husband	<i>man</i>	<i>arem</i>	<i>e-len</i>	<i>mam-uy</i>	
Classif. grand-children's consorts : males : females :	<i>man</i>	<i>arem</i>	<i>e-len</i> <i>e-len</i>	<i>tan-ai, bur-iy</i> <i>ay-ai</i>	

[In-law's children are classificatory children and are referred to in terms.]

# Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen.

Von JOSEF HENNINGER.

Meinem verehrten Lehrer Professor Dr. P. WILHELM KOPPERS  
gewidmet zu seinem 60. Geburtstage, 8. Februar 1946.

## Inhalt:

Einleitung.

I. Allgemeines über die altsüdarabischen Hochkulturen.

II. Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen.

1. Materie.

2. Ritus.

3. Anlässe und Zwecke.

4. Darbringer.

5. Empfänger.

III. Unterschiede zwischen dem altsüdarabischen und dem altnordarabischen Opfer.

Schlußbemerkungen.

## Literaturverzeichnis.

### Abkürzungen:

A	=	Anthropos.
AGWG	=	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil.-hist. Klasse).
AJSL	=	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AKM	=	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.
ARW	=	Archiv für Religionswissenschaft.
BRAH	=	Boletín de la Real Academia de la Historia.
CRAIBL	=	Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
CRSER	=	Compte Rendu de la Semaine d'Ethnologie Religieuse.
EI	=	Enzyklopädie des Islām.
ERE	=	Encyclopaedia of Religion and Ethics.
ESE	=	Ephemeris für semitische Epigraphik.
GJ	=	Geographical Journal.
GI	=	Globus.
IAE	=	Internationales Archiv für Ethnographie.
JA	=	Journal Asiatique.
JDAI	=	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.

JPOS	=	Journal of the Palestine Oriental Society.
JRAS	=	Journal of the Royal Asiatic Society.
LM	=	Le Muséon.
MO	=	Le Monde Oriental.
MVG	=	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
MW	=	The Moslem World.
OLZ	=	Orientalistische Literatur-Zeitung.
PELOV	=	Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes.
RB	=	Revue Biblique.
RCAJ	=	Royal Central Asian Journal.
RS	=	Revue Sémitique.
SBAWW	=	Sitzungs-Berichte der (Kaiserl.) Akademie der Wissenschaften in Wien (Phil.-hist. Klasse).
SE	=	Südarabische Expedition der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
WZKM	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZS	=	Zeitschrift für Semitistik.

## Benützte Literatur:

1. ABBOTT, NABIA: Pre-Islamic Arab Queens. *AJSL* 58 (1941) 1-22.
2. AHRENS, KARL: Christliches im Qoran. *ZDMG* 84 (1930) 15-68. 148-190.
3. — — Muhammed als Religionsstifter. Leipzig 1935. (AKM XIX/4.)
4. ALTHEIM, FRANZ: Die Krise der Alten Welt im 3. Jahrhundert n. Zw. und ihre Ursachen. Mit Beiträgen von E. TRAUTMANN-NEHRING. I. Die außer-römische Welt. Berlin-Dahlem 1943.
5. ANDRAE, TOR: Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala und Stockholm 1926.
6. ANDREE, RICHARD: Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau. *Gl* 64 (1893) 362-366.
7. ARENDONK, C. VAN: An Initiation Rite of the Sorcerer in Southern Arabia. (A Volume of Oriental Studies presented to EDWARD G. BROWNE on his 60th Birthday. [7th February 1922.] Edited by T. W. ARNOLD and REYNOLD A. NICHOLSON. [Cambridge 1922] 1-5.)
8. BARTON, GEORGE AARON: Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious. Philadelphia 1934.
9. BAUMGARTNER, WALTER: Ras Schamra und das Alte Testament. *Theologische Rundschau*, N. F. 12 (1940) 163-188; 13 (1941) 1-20. 85-102. 157-183.
10. — — Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das Alte Testament. *Theologische Zeitschrift* (Basel) 3 (1947) 81-100.
11. BENT, THEODORE and Mrs. BENT, THEODORE: Southern Arabia. London 1900.
12. BLOCHET, E.: Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du paganisme. *Revue de linguistique et de philologie comparée*. 35 (1902) 1-26. 126-155.
13. BLOME, FRIEDRICH: Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. I. Romae 1934.
14. BOISSONADE, J[EAN] FR[ANÇOIS]: *Anecdota Graeca*. Vol. V. Parisiis 1833.
15. BRÄU, HANS HERMANN: Die altnordarabischen kultischen Personennamen. *WZKM* 32 (1925) 31-59. 85-115.
16. BROCKELMANN, C.: Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus. *ARW* 21 (1922) 99-121.



17. BROCKELMANN, C.: Gibt es einen hamitischen Sprachstamm? A 27 (1932) 797-818.  
BROWNE, EDWARD G. siehe ARENDONK, C. VAN.
18. BUHL, FRANTS: Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. SCHAEDEK. Leipzig 1930.
19. CAETANI, LEONE: Studi di Storia Orientale. Vol. I. Milano 1911.
20. CATON-THOMPSON, G.: The Hadhramaut and its Past. RCAJ 26 (1939) 79-92.
21. CAUSSIN DE PERCEVAL, A. P.: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme. 3 Tomes. Paris 1847.
22. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, [P. D.]: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 4. Aufl. Herausgegeben von ALFRED BERTHOLET und EDVARD LEHMANN. 2 Bde. Tübingen 1925.
23. CHWOLSOHN, D[ANIEL]: Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bde. St. Petersburg 1856.  
COOK, STANLEY ARTHUR siehe SMITH, WILLIAM ROBERTSON.
24. COON, CARLETON STEVENS: The Races of Europe. New York 1939.
25. — — Southern Arabia, a Problem for the Future. Smithsonian Report for 1944, 385-402.
26. CURTISS, SAMUEL IVES: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Mit einem Vorwort von WOLF WILHELM Grafen BAUDISSIN. Leipzig 1903.
27. DALMAN, G[USTAF]: Arbeit und Sitte in Palästina. 7 Bde. Gütersloh 1928-1942. Siehe auch NIELSEN, DITLEF.
28. DÉAK, JOHANN: Die Gottesliebe in den alten semitischen Religionen. (Diss. Basel.) Eperjes 1914.
29. DÉRENBURG, HARTWIG: Le dieu Allâh dans une inscription minéenne. JA VIII/20 (1892) 157-166.
30. — — Le culte de la déesse al-'Ouzzâ en Arabie au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. PELOV V/5 (1905) 31-40.
31. — — Une inscription yéménite nouvellement entrée au Musée du Louvre. CRAIBL 1905/1, 235-242.
32. — — Le dieu Souwâ' dans le Coran et sur une inscription sabéenne récemment découverte. BRAH 47 (1905) 72-78.
33. DUSSAUD, RENÉ: Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament. 2 Paris 1941 (1<sup>er</sup> 1937).
34. Encyclopaedia of Religion and Ethics (HASTINGS). 12 Vols and Index. Edinburgh 1908-1926.
35. Enzyklopädie des Islâm. 4 Bde. + Ergänzungsband. Leiden 1913-1938.
36. FELL, W.: Südarabische Studien. 1. Zur Erklärung der sabäischen Götternamen. ZDMG 54 (1900) 231-259.
37. FORRER, LUDWIG: Südarabien nach AL-HAMDĀNĪ's „Beschreibung der arabischen Halbinsel“. Leipzig 1942. (AKM XXVII/3.)
38. GLASER, EDUARD: Die Sternkunde der südarabischen Kabylen. SBAWW (Mathem.-naturw. Classe) 91/2. (1885) 89-99.
39. — — Mittheilungen über einige aus meiner Sammlung stammende sabäische Inschriften. Prag 1886.
40. — — Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muḥammad. 2 Bde. I: München 1889. II: Berlin 1890.
41. — — Die Abessinier in Arabien und Afrika. München 1895.
42. — — Punt und die südarabischen Reiche. MVG 4 (1899) 51-122.
43. — — Altjemenische Studien. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von OTTO WEBER. I. MVG 28/2 (1923).
44. GOLDZIEHER, IGNAZ: Muhammedanische Studien. 2 Bde. Halle a. S. 1889-1890.
45. GOODLAND, ROGER: A Bibliography of Sex Rites and Customs. London 1931.
46. GRÄTZL, EMIL: Die altarabischen Frauennamen. Leipzig 1906.

47. GRAY, GEORGE BUCHANAN: *Sacrifice in the Old Testament*. Oxford 1925.
48. GREBENZ, KARL: Die kleinen Fragmente aus GLASER's Tagebuch XI (Mârib). WZKM 42 (1935) 67-92.
49. GRESSMANN, HUGO: *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. In Verbindung mit ERICH EBELING, HERMANN RANKE, NIKOLAUS RHODOKANAKIS herausgegeben. <sup>2</sup> Berlin-Leipzig 1926.
50. GRIMME, HUBERT: *Mohammed. Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens*. München 1904.
51. — — Internes aus der minäischen Religion (Inscription Glaser 282). OLZ 9 (1906) 57-70.
52. — — Südarabische Tempelstrafgesetze. OLZ 9 (1906) 256-262. 324-330. 395-398; mit Nachwort ebd. 433-438.
53. — — Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Paderborn 1907.
54. — — „Ein Schauspiel für Kemosch“. ZDMG 61 (1907) 81-85.
55. — — Spuren von Kinderopfern in Südarabien. ZA 29 (1914/15) 184-190.
56. — — Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel. LM 37 (1924) 169-199.
57. — — Ein Felspsalm aus altarabischer Heidenzeit. OLZ 29 (1926) 13-23.
58. — — Zwei rätselhafte Götter der thamudischen Inschriften. ZS 5 (1927) 250-261.
59. — — Texte und Untersuchungen zur şafatenisch-arabischen Religion. Paderborn 1929.
60. — — Aus unedierten südarabischen Inschriften des Berliner Staatsmuseums. LM 45 (1932) 91-116.
61. — — Religiöses aus thamudischen Inschriften. MO 28 (1934) 72-98.
62. — — Südarabische Felsgraffiti der Sammlung Glaser und ihre sakrale Bedeutung. LM 48 (1935) 255-274.
63. — — Neubearbeitung der wichtigeren dedanischen und lihjanischen Inschriften. LM 50 (1937) 269-322.
64. — — Sind unsere Begriffe vom lihjanischen und thamudischen Alphabet reformbedürftig? OLZ 41 (1938) 345-353.
65. GROHMANN, ADOLF: *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern*. Wien 1914. (Denkschr. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 58, Abh. 1.)
66. — — Südarabien als Wirtschaftsgebiet. 2 Teile. Wien 1922-1933. (I: Osten und Orient. I. Reihe, 4. Band; II: Schriften der Philos. Fak. der Deutschen Univ. in Prag, 13. Band.)
67. — — Art. Minaioi, in: PAULY-WISSOWA, Suppl. VI (1935) 461-488. Siehe auch NIELSEN, DITLEF.
68. GRÜNEBAUM, GUSTAV VON: *Die Wirklichkeitsweite der früh-arabischen Dichtung*. Wien 1937. (Beihefte zur WZKM, 3. Heft.)
69. GUIDI, IGNATIUS: *Summarium Grammaticae Arabicae Meridionalis*. LM 39 (1926) 1-32.
70. HALÉVY, JOSEPH: *Examen critique du témoignage d'HÉRODOTE sur la religion des Arabes*. CRAIBL II/7 (1871) 231-238.
71. — — Le prétendu dieu minéen Allah. RS 1 (1893) 90-94.
72. — — Ex-voto sabéens relatifs aux purifications. RS 7 (1899) 267-278.
73. — — La fixation définitive de l'alphabet safaitique. RS 9 (1901) 128-145. 220-233. Fortsetzung unter dem Titel: *Nouvel essai sur les inscriptions proto-arabes*. Ib. 316-355; 10 (1902) 61-76. 172-173. 269-274; 11 (1903) 63-69. 259-262. Weitere Fortsetzung: *Nouvelles remarques sur les inscriptions proto-arabes*. 12 (1904) 349-370.
74. — — Remarques complémentaires sur les inscriptions du Safa. RS 12 (1904) 37-54.
75. — — Le dieu sabéen *Almaḡah*. RS 18 (1910) 476-485.

76. HARTMANN, MARTIN : Südarabisches. OLZ 10 (1907) 19-22. 189-191. 241-246. 309-313. 428-432. 605-610 ; 11 (1908) 173-179. 269-274.
77. — — Die arabische Frage. Mit einem Versuche der Archäologie Jemens. (Der islamische Orient. Berichte und Forschungen. II.) Leipzig 1909.
78. HARTMANN, RICHARD und SCHEEL, HELMUTH : Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft. Leipzig 1944.
79. HEHN, JOHANNES : Die biblische und die babylonische Gottesidee. Leipzig 1913.  
HEIN, WILHELM siehe MÜLLER, DAVID HEINRICH.
80. HELFRITZ, HANS : Land ohne Schatten. Leipzig (1934).
81. — — Geheimnis um Schöbua. Berlin (1935).
82. HENNINGER, JOSEF : Eine eigenartige Beschneidungsform in Südwestarabien. A 33 (1938) 952-958.
83. — — Nochmals : Eine eigenartige Beschneidungsform in Südwestarabien. A 35/36 (1940/41) 370-376.
84. — — Pariastämme in Arabien. (Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel, Wien-Mödling. [Wien-Mödling 1939] 501-539.)
85. — — Fell- und Lederkleidung in Arabien. IAE 40 (1941) 41-50.
86. — — Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. IAE 42 (1943) S. I-VIII + 1-188.
87. HESS, J. J. : Die Entzifferung der thamüdischen Inschriften. Paris-Freiburg (Schweiz) 1911.
88. HÖFNER, MARIA : Die sabäischen Inschriften der südarabischen Expedition im Kunsthistorischen Museum in Wien. WZKM 40 (1933) 1-36. Fortsetzung unter dem Titel : Die katabanischen und sabäischen Inschriften ... ebd. 42 (1935) 31-66.
89. — — Die Inschriften aus GLASER's Tagebuch XI (Märib). WZKM 45 (1938) 7-37.
90. — — Altsüdarabische Grammatik. Leipzig 1943.
91. — — Der Stand und die Aufgaben der südarabischen Forschung (in : HARTMANN-SCHEEL, 42-66).  
Siehe auch RHODOKANAKIS, NIKOLAUS.
92. HOMMEL, FRITZ : Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897.
93. — — Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung. München 1901.
94. — — Ethnologie und Geographie des Alten Orients. München 1926.  
Siehe auch NIELSEN, DITLEF.
95. INGRAMS, W. H. : A Dance of the Ibex Hunters in the Hadhramaut. Is it a Pagan Survival ? Man 37 (1937) No. 6.
96. JACOB, GEORG : Altarabisches Beduinenleben. <sup>2</sup> Berlin 1897.
97. JAHN, ALFRED : Die Mehri-Sprache in Südarabien. Wien 1902. (SE III.)
98. JEREMIAS, FRIEDRICH : Semitische Völker in Vorderasien (in : CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 496-647).
99. KLAMETH, G. : Das Opfer bei den Arabern. CRSER III (1923) 301-315.
100. KLINKE-ROSENBERGER, ROSA : Das Götzenbuch (*Kitāb al-Aṣnām*) des IBN AL-KALBĪ. Leipzig 1941.  
KOPPERS, WILHELM siehe SCHMIDT, WILHELM.
101. KREMER, ALFRED VON : Die himjarische Kasideh. Leipzig 1865.
102. — — Über die südarabische Sage. Leipzig 1866.
103. — — Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen. Leipzig 1867.
104. — — Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. 2 Bde. Wien 1875-1877.
105. — — Studien zur vergleichenden Culturgeschichte, vorzüglich nach arabischen Quellen. I-II : SBAWW 120/3 (1890) ; III-IV : ebd., 120/8.



106. LAGRANGE, MARIE-JOSEPH : Etudes sur les religions sémitiques. <sup>2</sup> Paris 1905.
107. — — La controverse minéo-sabéo-biblique. RB 11 (1902) 256-272.
108. LANDBERG, LE COMTE DE : Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. I. Ḥaḍramoût. Leide 1901. II. Daḡīnah (3 parties). Leide 1905-1913.
109. LANDERSDORFER, S. : Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung. <sup>3</sup> Münster i. W. 1920 (<sup>1-2</sup> 1910).
110. LANGDON, STEPHEN HERBERT : The Mythology of All Races. Vol. V : Semitic. Boston 1931.
111. DE LANGHE, ROBERT : Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament. 2 Vols. Louvain 1945.
112. LÉVI DELLA VIDA, G. : Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse. Paris 1938.
113. LIDZBARSKI, MARK : Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift. ESE 1 (1900/02) 109-136.
114. — — Südarabische Inschriften. ESE 2 (1903/06) 93-108.
115. LITTMANN, ENNO : Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften. MVG 9 (1904) I-VIII + 1-112.
116. — — Ruinen in Ostarabien. Der Islam 8 (1918) 19-34.
117. — — Thamūd und Ṣafā. Leipzig 1940. (AKM XXV/1.)
118. LOEB, E. M. : The Blood Sacrifice Complex. Menasha 1923.
119. MADER, EVARISTUS : Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Freiburg i. Br. 1909. (Biblische Studien XIV/5-6.)
120. MALTEN, LUDOLF : Der Stier in Kult und mythischem Bild. JDAI 42 (1928) 90-139.
121. MARGOLIOUTH, D. S. : The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam. London 1924.
122. MILES, S(AMUEL) B(ARRETT) : The Countries and Tribes of the Persian Gulf. 2 Vols. London 1919. (Reprinted 1920.)
123. MITTWOCH, EUGEN : Aus der Frühzeit der Sabäistik. Orientalia, N. S. 4 (1935) 344-352.  
Siehe auch MORDTMANN, J. H.
124. MONTGOMERY, JAMES A. : Arabia and the Bible. Philadelphia 1934.
125. MORDTMANN, J. H. : Zwei himjarische Inschriften. ZDMG 30 (1876) 21-39.
126. — — Die himjarischen Inschriften von Kharibet-Se'ōūd (Hal. 628-638). ZDMG 52 (1898) 393-400.
127. — — und MITTWOCH, EUGEN : Sabäische Inschriften. Hamburg 1931. (RATHJENS-V. WISSMANN'sche Südarabien-Reise I.)
128. — — — — Altsüdarabische Inschriften. Orientalia, N. S. 1 (1932) 24-33. 116-128. 257-273 ; 2 (1933) 50-60 ; 3 (1934) 42-62.
129. — — und MÜLLER, D. H. : Eine monotheistische sabäische Inschrift. WZKM 10 (1896) 285-292.
130. MORITZ, B. : Der Sinaikult in heidnischer Zeit. Berlin 1916. (AGWG 16/2 [1916/17]).
131. — — Arabien. Hannover 1923.
132. MÜLLER, DAVID HEINRICH : Südarabische Studien. SBAWW 86 (1877) 103-184 (auch als Sonderdruck mit eigener Paginierung erschienen).
133. — — Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem *Ikhl* des ḤAMDÂNĪ. SBAWW 94 (1879) 335-423 ; 97 (1881) 955-1050 (auch als Sonderdruck mit eigener Paginierung erschienen).
134. — — Ḥimjarische Studien. ZDMG 30 (1876) 671-708.
135. — — Die Mehri- und Soqotri-Sprache. 3 Bde. Wien 1902-1907. I. Texte. (SE IV.) II. Soqotri-Texte. (SE VI.) III. Ṣḡauri-Texte. (SE VII.)
136. — — Mehri- und Ḥaḍrami-Texte. Gesammelt im Jahre 1902 in Gischin von WILHELM HEIN. Wien 1909. (SE IX.)  
Siehe auch MORDTMANN, J. H.

137. MUSIL, ALOIS : The Northern Ḥeǧāz. New York 1926.
138. NICHOLSON, REYNOLD A. : A Literary History of the Arabs. Cambridge 1941.
139. NIELSEN, DITLEF : Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904.
140. — — Der sabäische Gott *Ilmuḳah*. MVG 14 (1909) 305-375 (Heft 4).
141. — — Die äthiopischen Götter. ZDMG 66 (1912) 589-600.
142. — — Der semitische Venuskult. ZDMG 66 (1912) 469-472.
143. — — Gemeinsemitische Götter. OLZ 16 (1913) 200-204. 241-249.
144. — — Abstrakte Götternamen. OLZ 18 (1915) 289-291.
145. — — Über die nordarabischen Götter. MVG 21 (1916) (= Festschrift FRITZ HOMMEL I) 253-265.
146. — — Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. I. Die drei göttlichen Personen. København 1922. II. Die drei Naturgottheiten. 1942.
147. — — Handbuch der altarabischen Altertumskunde. In Verbindung mit FR. HOMMEL und NIK. RHODOKANAKIS herausgegeben. Mit Beiträgen von ADOLF GROHMANN und ENNO LITTMANN. I. Die altarabische Kultur. Paris-Kopenhagen-Leipzig 1927.
148. — — The Mountain Sanctuaries in Petra and its environs. JPOS 11 (1931) 222-237 (mit einer Bemerkung von G. DALMAN, ebd. 237-240); 13 (1933) 185-208.
149. — — Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie. Leipzig 1936 (AKM XXI/4).
150. — — Die altsemitische Muttergöttin. ZDMG 92 (1938) 504-551.
151. NÖLDEKE, THEODOR : Art. Arabs (Ancient). ERE I (1908) 659-673.
152. — — Geschichte des Qorans. 2. Aufl. Bearbeitet von FRIEDRICH SCHWALLY. 3 Teile. Leipzig 1909-1938.
153. PAULY [AUGUST FRIEDRICH] und WISSOWA, GEORG : Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart 1894 ff.
154. PETTAZZONI, RAFFAELE : La confessione dei peccati. 3 Vol. Bologna 1929-1936.
155. PFANNMÜLLER, GUSTAV : Handbuch der Islam-Literatur. Berlin 1923.
156. PHILBY, H. ST. J. B. : Sheba's Daughters. Being a Record of Travel in Southern Arabia. London (1939).
157. PRAETORIUS, FRANZ : Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren. ZDMG 27 (1873) 645-648.
158. RATHJENS, CARL und WISSMANN, HERMANN VON : Vorislamische Altertümer. Hamburg 1932. (RATHJENS-V. WISSMANN'sche Südarabien-Reise II.)
159. REILLY, SIR BERNARD : The Aden Protectorate. RCAJ 28 (1941) 132-145.
160. RHODOKANAKIS, NIKOLAUS : Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen. 3 Hefte. I : SBAWW 178/4 (1915). II : ebd. 185/3 (1917). III : ebd. 213/3 (1931) (zitiert : Studien).
161. — — Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien. Anzeiger der Kaiserl. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. 53 (1916) 173-198 (auch als Sonderdruck mit eigener Paginierung erschienen; zitiert : Bodenwirtschaft, mit Paginierung wie oben).
162. — — Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft. 2 Teile. I : SBAWW 194/2 (1919). II : ebd. 198/2 (1922) (zitiert : Katab. Texte).
163. — — Die Inschriften an der Mauer von Kohlān-Timna'. SBAWW 200/2 (1924) (zitiert : Inschriften).
164. — — Altsabäische Texte. I : SBAWW 206/2 (1927). II : WZKM 39 (1932) 173-226 (zitiert : Altsab. Texte).
165. — — Zur altsüdarabischen Epigraphik und Archäologie. WZKM 38 (1932) 167-182.
166. — — Die Inschriften Gl. 424 und 825. WZKM 47 (1940) 50-60.

167. RHODOKANANAKIS, NIKOLAUS und HÖFNER, MARIA : Zur Interpretation altsüd-arabischer Inschriften. WZKM 43 (1936) 21-108. 211-234.  
Siehe auch GRESSMANN, HUGO ; NIELSEN, DITLEF.
168. RUDOLPH, WILHELM : Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart 1922.
169. RYCKMANS, G[ONZAGUE] : Inscriptions sud-arabes. LM 40 (1927) 161-200 ; 45 (1932) 285-313 ; 48 (1935) 163-187 ; 50 (1937) 239-268 ; 52 (1939) 51-112. 297-319.
170. — — Notes épigraphiques. LM 43 (1930) 389-407 ; 50 (1937) 323-344.
171. — — Où en est la publication des inscriptions sud-sémitiques ? RB 41 (1932) 89-95.
172. — — Deux inscriptions expiatoires sabéennes. RB 41 (1932) 393-397.
173. — — Les noms propres sud-sémitiques. 3 vols. Louvain 1934-1935.
174. — — Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale. LM 55 (1942) 165-176.
175. — — Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale. CRAIBL 1942, 232-234 (ein Auszug aus dem gleichnamigen Artikel in LM).
176. — — Chronologie sabéenne. CRAIBL 1943, 236-246.
177. — — Les fouilles de Ḥureyḏa (Ḥaḍramout). LM 57 (1944) 163-176.
178. — — La confession publique des péchés en Arabie méridionale préislamique. LM 58 (1945) 1-14.  
SCHEEL, HELMUTH siehe HARTMANN, RICHARD.
179. SCHMIDT, WILHELM : Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. 3 Bde. Münster i. W. 1937-1942.
180. — — und KOPPERS, W[ILHELM] : Völker und Kulturen. 1. Teil : Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg (1924).
181. SCHRADER, EBERHARD : Die Keilschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. Neu bearbeitet von H. ZIMMERN und H. WINCKLER. Berlin 1903.  
SCHWALLY, FRIEDRICH siehe NÖLDEKE, THEODOR.
182. SCOTT, HUGH : The Peoples of South-West Arabia. RCAJ 28 (1941) 146-151.
183. — — In the High Yemen. London (1942).
184. SMITH, W[ILLIAM] ROBERTSON : Kinship and Marriage in Early Arabia. New Edition. Edited by STANLEY A. COOK. London 1907. (1885.)
185. — — Lectures on the Religion of the Semites. 3 London 1927. With an Introduction and Additional Notes by STANLEY A. COOK. (1889.)
186. SPRENGER, A. : Das Leben und die Lehre des Moḥammad. 3 Bde. 3 Berlin 1869.
187. STARK, FREYA : Some Pre-Islamic Inscriptions on the Frankincense Route in Southern Arabia. JRAS 1939, 479-498.
188. — — An Exploration in the Hadhramaut and Journey to the Coast. GJ 93 (1939) 1-17.
189. — — Seen in the Hadhramaut. London (1938).
190. — — A Winter in Arabia. London (1940).
191. THOMAS, BERTRAM : Four Strange Tongues from Central South Arabia. — The Hadara Group. (Proceedings of the British Academy 23 [1937] 231-331).
192. — — Arabia Felix. London 1932.
193. TKAČ : Art. Εὐδαίμων Ἀραβία, in : PAULY-WISSOWA VI (1909) 885-892.
194. — — Art. Homeritae. Ebd. VIII (1913) 2182-2188.
195. — — Art. Saba. Ebd. I A (1920) 1298-1511.
196. — — (TKATSCH) : Art. Saba'. EI IV (1934) 3-19.  
TRAUTMANN-NEHRING, E. siehe ALTHEIM, FRANZ.
197. TRITTON, A. S. : Art. Sabaeans. ERE X (1918) 880-884.
198. WEBER, OTTO : Studien zur süd-arabischen Altertumskunde. MVG 6/1 (1901) 1-94.  
Siehe auch GLASER, EDUARD.



199. WELLHAUSEN, J[ULIUS]: Reste arabischen Heidentums. <sup>2</sup> Berlin 1897 (Neudruck 1927).
200. WETZSTEIN, J. G.: Der Markt in Damaskus. ZDMG 11 (1857) 475-525.
201. WINCKLER, HUGO: Šams = Götting. ZDMG 54 (1900) 408-420.  
Siehe auch SCHRADER, EBERHARD.
202. WINNETT, F. V.: A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions. (University of Toronto Studies. Oriental Series, No. 3.) Toronto 1937.
203. — — Allah before Islam. MW 28 (1938) 239-248.
204. — — The Daughters of Allah. MW 30 (1940) 113-130.  
WISSMANN, HERMANN VON siehe RATHJENS, CARL.
205. WÖLFEL, DOMINIK JOSEF: Die Hauptprobleme Weißafrikas. Archiv für Anthropologie. N. F. 37 [1942 ?] 89-140 (war mir nur als Sonderdruck zugänglich).
206. WREDE, ADOLPH VON: Reise in Ḥadhramaut, Beled Beny 'Yssà und Beled el Ḥadschar. Herausgegeben von HEINRICH FREIHERRN VON MALTZAN. Braunschweig 1873.  
ZIMMERN, HEINRICH siehe SCHRADER, EBERHARD.

Weitere Literatur ist vor allem bei NIELSEN, Handbuch, verzeichnet. — Rezensionen und andere kleine Beiträge aus Zeitschriften, die in den Fußnoten gelegentlich zitiert werden, sind hier nicht eigens angeführt.

## Einleitung <sup>1</sup>.

Für vergleichend-historische Studien über die Religionen der Hirtenvölker bildet Arabien ein wichtiges Bindeglied zwischen den Hirtenkulturen in Zentralasien und in Ostafrika. Während aber in den beiden letztgenannten Gebieten noch heute viel von der alten Hirtenreligion lebendig ist, hat in Arabien der Islam die frühere Religion verdrängt und bis auf geringe Reste zerstört. Aber je dürftiger unsere Kenntnisse von der vorislamischen Religion der Araber sind, desto notwendiger ist es, alles sorgfältig zu sammeln und auszuwerten, was irgendwie zu ihrer Rekonstruktion beitragen kann. Dazu gehören außer den spärlichen literarischen Nachrichten über die altarabische Religion, wie sie vor allem von WELLHAUSEN gesammelt worden sind, und den Überbleibseln in der heutigen Volksreligion <sup>2</sup> auch die Hochkulturreligionen in den Randgebieten (Mesopotamien, Syrien, Palästina, Südarabien). Allerdings handelt es sich dort niemals um eine eigentliche Hirtenreligion, denn beim Seßhaftwerden von Nomaden ist immer auch in der Religion eine Mischung mit der älteren Ackerbauerbevölkerung eingetreten. Dazu kommt, daß diese seßhafte Vorbevölkerung in den genannten Gebieten meistens auch ein nichtsemitisches Element enthält. Zur Rekonstruktion altarabischer und

<sup>1</sup> Fr. Dozentin Dr. MARIA HÖFNER (Tübingen) hatte die Freundlichkeit, das Manuskript dieses Artikels durchzusehen und mir (durch Brief vom 23. 2. 1947) verschiedene Ergänzungen und Berichtigungen mitzuteilen, die in den Anmerkungen 47, 78, 88, 92, 97 und 104 verwertet sind. Diese Zusätze sind jeweils in eckige Klammern gesetzt und durch die Initialen M. H. kenntlich gemacht.

<sup>2</sup> Dieser Aufgabe hat sich besonders CURTISS gewidmet (in seinem Werk: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients), aber die Methode, nach der er die „ursemischen“ Elemente bestimmt, ist viel zu summarisch, und seine Ergebnisse bedürfen vielfach der Nachprüfung.

altsemitischer Religion sind also diese Religionen nur mit Vorsicht zu bewerten, aber sie verdienen zweifellos größte Beachtung.

Am engsten sind die Beziehungen zwischen den Hochkulturen Süd-arabiens einerseits und dem beduinischen (oder stärker beduinisch beeinflussten) Nord- und Zentralarabien andererseits<sup>3</sup>. Daher ist es nicht nur geographisch, sondern auch kulturell begründet, wenn Nord- und Südaraber (einschließlich der südarabischen Kolonien in Abessinien) als „Südsemiten“ zusammengefaßt und den „Nordsemiten“ (in Mesopotamien, Syrien und Palästina) gegenübergestellt werden. Nur darf diese Einteilung nicht zu starr und schematisch angewandt werden, sonst wird sie irreführend. Unter anderer Rücksicht unterscheiden sich die Ostsemiten (Assyrer und Babylonier) wieder stärker von allen übrigen Semiten als die Westsemiten (in Syrien und Palästina) von den Arabern<sup>4</sup>. Zwar bestehen auch zwischen Nord- und Südarabien bedeutungsvolle Unterschiede, aber Südarabien ist nicht — oder wenigstens nicht so stark — dem übermächtigen Einfluß der baylonischen Kultur ausgesetzt gewesen wie die nord- und westsemitischen Gebiete und stellt daher eine Größe *sui generis* dar. In diesem Sinne besteht die Bemerkung von LANGDON zu Recht: „In fact there are only two large groups of Semitic religions; on the one hand there is the Minaean-Sabaeen-Qatabanian, including Abyssinia and the Thamudic-Minaean religion; on the other hand there is the Babylonian-Assyrian religion of Mesopotamia, which from prehistoric times moulded the mythological and theological concepts of all the Semitic races of the Northern and Western Semitic areas, in Syria, Phoenicia, Palestine, and Trans-Jordania.“<sup>5</sup> Es ist daher wohl angebracht, diese altsüdarabische Religion einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Um damit einen Anfang zu machen, möchte der Verfasser die Nachrichten über das Opfer in

<sup>3</sup> So sind manche Gottheiten — auch dem Namen nach — in Nord- und Südarabien identisch; vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 24; NIELSEN, *Handbuch* I 190 (mit Literaturangaben); DÉAK 44-50. Nach WINNETT (*MW* 30 [1940] 115) ist die südarabische Religion aber erst spät von Nordarabien aus beeinflusst worden. So sind z. B. die Göttinnen *al-Lāt* und *al-ʿUzzā* ursprünglich nordarabisch und erst spät in Südarabien verehrt worden. Vgl. dazu DÉRENBOURG (*PELOV* V/5, 35-40) über *al-ʿUzzā* im Yemen auf einer Inschrift aus dem 4. Jahrh. n. Chr. (Louvre AO 4149); siehe auch DÉRENBOURG, *CRAIBL.* 1905/1, 235-242. Andererseits sind mit auswandernden yemischen Stämmen südarabische Götter nach Nordarabien gelangt (WELLHAUSEN, a. a. O. 24).

<sup>4</sup> Vgl. JEREMIAS in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 496.

<sup>5</sup> LANGDON 15. — Inzwischen ist unsere Kenntnis der westsemitischen Religion durch die Ausgrabungen von Ras Šamra bedeutend gefördert worden. Vgl. DUSSAUD, *Ras Šamra* (<sup>1</sup> Paris 1937. <sup>2</sup> Paris 1941); BAUMGARTNER, *Theol. Rundschau*, N. F. 12 (1940) 163-188; 13 (1941) 1-20, 85-102, 157-183 (über Religion bes. 13 [1941] 85-102); DE LANGHE, *passim*. So wichtig die Religion von Ras Šamra-Ugarit für das Alte Testament ist, an allgemeiner Bedeutung läßt sie sich den beiden genannten Gruppen doch wohl kaum gleichstellen; übrigens ist sie ja von Babylonien her beeinflusst und hat vielleicht auch Beziehungen zu Südarabien, wenigstens indirekt. Zur Frage der Zusammenhänge der Nordwestsemiten mit Arabien vgl. MONTGOMERY, *passim*; DUSSAUD, *Ras Šamra* <sup>2</sup> 81, 182; NIELSEN, *Ras Šamra* 94-97. Kritisches zur „Süd-Theorie“, wie sie von VIROLLEAUD und DUSSAUD in ihrer Interpretation der Ras Šamra-Texte vertreten wurde, siehe bei BAUMGARTNER, *Theol. Rundschau*, N. F. 13 (1941) 12-19; BAUMGARTNER, *Theol. Zeitschr. (Basel)* 3 (1947) 91-93.

den altsüdarabischen Hochkulturen, die er bei der Vorbereitung einer größeren Arbeit über das arabische Opfer im allgemeinen (sie umfaßt im Manuskript 450 Seiten und soll später vollständig veröffentlicht werden) sammeln konnte, hier vorlegen und wenigstens summarisch mit den entsprechenden Erscheinungen in Nord- und Zentralarabien vergleichen. Im deskriptiven Teil kann es sich hier nicht darum handeln, jede Einzelheit direkt aus den Originalquellen zu belegen, sondern nur darum, die Ergebnisse der Sabäistik für eine ethnologische Vergleichung übersichtlich zusammenzufassen. In das Gebiet der Ethnologie gehören die altsüdarabischen Hochkulturen nur insofern, als ihre Entstehung aus Tiefkulturen oder ihr Einfluß auf diese behandelt wird. Wie z. B. die Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens zum Gegenstand der Ethnologie gehören, obwohl sie von eigenen Wissenschaften, der Ägyptologie und der Assyriologie, behandelt werden, so auch, im gleichen Sinne und im gleichen Grade, die altsüdarabischen Hochkulturen, die das Gebiet der Sabäistik bilden. Freilich sind letztere weder an Alter noch an innerem Reichtum oder an menscheitsgeschichtlicher Bedeutung mit der ägyptischen oder mit der sumerisch-akkadischen Hochkultur zu vergleichen, aber immerhin ist ohne ihre Berücksichtigung weder ein befriedigendes Studium der arabischen Halbinsel und ihrer Hirtenkultur noch ein solches von Ost- und Nordafrika möglich.

## I. Allgemeines über die altsüdarabischen Hochkulturen.

Unter Südarabien, insofern es eine geographische, sprachliche, ethnologische und anthropologische Sonderstellung gegenüber Nord- und Zentralarabien einnimmt (im Folgenden wird statt „Nord- und Zentralarabien“ immer die abgekürzte Bezeichnung „Nordarabien“ in diesem umfassenden Sinne gebraucht) verstehen wir das Gebiet südlich vom 18. Grad n. Br. und etwa zwischen 41° und 56° ö. L.; dazu sind noch einige benachbarte Inseln zu rechnen, vor allem Soḳoṭra<sup>6</sup>. (Von Südostarabien wird hier abgesehen, weil es kulturhistorisch zu wenig bekannt ist.<sup>7</sup>) Die geographische Einheit Südarabiens im definierten Sinne ergibt sich eindeutig daraus, daß es, bis auf einen schmalen Streifen im Westen, durch die große Sandwüste *Rub' al-Ḥālī* („das leere Viertel“) von Nordarabien getrennt ist. Südarabien ist, ebenso wie die Südspitzen der beiden anderen großen Halbinseln Asiens, Vorder- und Hinterindien, zugleich Rückzugsgebiet für primitive Kulturen und Mutterboden bedeutender Hochkulturen geworden<sup>8</sup>. Als Rückzugsgebiet älterer Kulturen erweist sich vor allem der östliche Teil dieses Territoriums, etwa zwischen 51° 10' und 56° 20' ö. L., der bedeutende anthropologische Besonder-

<sup>6</sup> So GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 3.

<sup>7</sup> Vgl. NIELSEN, Handbuch I 37. Über Ruinen in Ostarabien vgl. LITTMANN, Der Islam 8 (1918) 19-34; die dort erwähnten Ruinen stammen aber meistens aus islamischer Zeit. Über Ausgrabungen auf den Bahrain-Inseln siehe MONTGOMERY 70 note 33; über einzelne am Persischen Golf gefundene südarabische Inschriften ebd. 139. 166 note 9.

<sup>8</sup> Coon, Southern Arabia 385 f.



heiten aufweist<sup>9</sup>, und wo auch heute noch südarabische Sprachen fortleben, das Mehrī und Šhaurī, zu denen noch das Soḳoṭrī auf der gleichnamigen Insel zu stellen ist<sup>10</sup>. Dagegen sind die durch das epigraphische und archäologische Material bekannten altsüdarabischen Hochkulturen im westlichen Teil beheimatet gewesen, in den Reichen Ma'in, Saba', Qatabān und Ḥaḍramōt (Ḥaḍramaut), wozu als fünftes Gebiet noch das weniger bekannte Ausān gerechnet werden kann<sup>11</sup>. Für eine vollständige Darstellung sind auch die Kolonien dieser Kulturen in Abessinien und in Nordarabien zu berücksichtigen. Die Entdeckung der lihyanitischen, thamudenischen und ṣafatenischen Inschriften im Nordwesten und äußersten Norden Arabiens, die mit den südarabischen verwandt sind, hat in eindrucksvoller Weise die Kulturbeziehungen vor Augen gestellt, die von einem Ende der arabischen Halbinsel zum andern reichten<sup>12</sup>. Wie diese Kulturbeziehungen im einzelnen aufzufassen sind, darüber bestehen allerdings noch zahlreiche Meinungsverschiedenheiten. So wird z. B. vielfach die Ansicht vertreten, daß die Sabäer noch im 8. Jahrh. v. Chr. in Nordarabien lebten und erst dann nach Südarabien wanderten<sup>13</sup>, während MUSIL alles, was aus dem Alten Testament und aus assyrischen Quellen über Sabäer in Nordwestarabien bekannt ist, auf die dortigen Handelskolonien der Sabäer zurückführen will<sup>14</sup>. In engem Zusammenhang mit diesen Diskus-

<sup>9</sup> Siehe GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 52-61; weitere Belege bei HENNINGER, IAE 42 (1943) 157-159.

<sup>10</sup> Vgl. die Textsammlungen von A. JAHN, D. H. MÜLLER, und die systematischen Studien von M. BITTNER u. a. (siehe die Angaben bei GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 51 Anm. 2). Nach den Forschungen von B. THOMAS sind zu dieser Gruppe noch zwei weitere Sprachen zu rechnen, das Harsūsī und das Botāhārī, die mit dem Mehrī verwandt sind (Proc. of the Brit. Acad. 23 [1937] 231-331; über die Verbreitungsgebiete dieser Sprachen siehe die Karte ebd. bei S. 232). Demnach gibt es im ganzen fünf lebende südarabische Sprachen.

<sup>11</sup> Siehe die Übersichtskarte von GROHMANN in RHODOKANAKIS, Altsab. Texte I. — Die Ḥimjaren waren ein Stamm, aus dem in späterer Zeit eine Herrscherdynastie des sabäischen Reiches hervorging; daher tritt dieser Name zeitweilig stark hervor (NIELSEN, Handbuch I 53).

<sup>12</sup> Siehe NIELSEN, Handbuch I 37-49. 54; HÖFNER, Grammatik 7; RYCKMANS, RB 41 (1932) 89-95; verschiedene Artikel von HALÉVY (RS 9 [1901]-12 [1904]); aus der neueren Literatur vor allem noch zu berücksichtigen: LITTMANN, Thamūd und Ṣafā; GRIMME, Ṣafatenisch-arabische Religion; MO 28 (1934) 72-98; LM 50 (1937) 269-322; OLZ 41 (1938) 345-353; WINNETT, Inscriptions, per totum (besonders zu beachten die Karte der Fundstellen [Plate IX] und die vergleichende Tabelle der verschiedenen altarabischen Alphabete [Plate X]); WINNETT, MW 28 (1938) 239-248; 30 (1940) 114 note 3.

<sup>13</sup> HOMMEL, Ethnologie 142 f. 581 Anm. 1; HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 65 f.; MONTGOMERY, 49 note 40. 56. 58-61. 136. 151. 174. 180 f.; MORITZ, Arabien 91-93; MARGOLIOUTH 49 f.; DUSSAUD, Ras Shamra<sup>2</sup> 81; vgl. auch DUSSAUD in Syria 15 (1934) 383-385 (Rez. über MONTGOMERY); ABBOTT, AJSL 58 (1941) 2 f.

<sup>14</sup> MUSIL, Heḡāz 243-248. 288 f. Über südarabische Handelskolonien in Nordarabien siehe auch NIELSEN, Handbuch I 41 f.; HOMMEL, ebd. 60; RHODOKANAKIS, ebd. 109; BARTON 211-213; ALTHEIM I 123. 128. 173b. 204 Anm. 52. 53; MONTGOMERY 138 und die dort zitierte Literatur; vgl. auch ebd. 196 (Index, s. v. Commerce). — M. HARTMANN glaubt nicht, daß die Sabäer jemals Nomaden gewesen seien. OLZ 10 (1907) 312 f.

sionen steht die ganze Minäer-Frage (Minaioi, gräzisierte Form des Namens Ma'in), d. h. die Frage, ob die minäischen Inschriften bis in das 2. Jahrtausend v. Chr. zurückreichen und mithin das minäische Reich bedeutend älter ist als das sabäische, oder ob beide Reiche längere Zeit nebeneinander bestanden haben. Das hohe Alter der minäischen Inschriften wurde zuerst von EDUARD GLASER und nach ihm von manchen anderen Forschern verteidigt<sup>15</sup>; von anderen wurde dagegen diese Annahme entschieden abgelehnt oder wenigstens zurückhaltend aufgenommen<sup>16</sup>. Im allgemeinen scheint die Tendenz zum Herunterdatieren immer mehr an Boden zu gewinnen. Für die vorliegende Untersuchung ist diese chronologische Frage nur von untergeordneter Bedeutung, aber sie mußte doch wenigstens erwähnt werden.

Was die Quellen der Kulturgeschichte des alten Südarabiens angeht, so haben die literarischen Quellen — vor allem griechische und römische, sowie auch arabische Autoren — meist nur dürftige und vielfach unzuverlässige Angaben<sup>17</sup>. Dagegen stehen als Originalquellen zahlreiche Inschriften

<sup>15</sup> Siehe GLASER, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens I passim, bes. 3-11. 46-63; GLASER, Abessinier, bes. p. VI. 28-38. 72-77; HOMMEL, Altisr. Überlieferung 77 f.; HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 67 (und die gesamte Darstellung der altsüdarabischen Geschichte ebd. 57-108, bes. 66-86); O. WEBER, MVG 6/1 (1901), bes. 1-45 (das minäische Reich ist etwa 1350-750 v. Chr. anzusetzen, ebd. 5); H. WINCKLER in SCHRADER 136-153, bes. 141 f. 148-150; BARTON 201; GRATZL 2; DÉAK 40 f.; ALTHEIM I 122; weitere Literatur bei PFANNMÜLLER 86-88. — Auch PHILBY (380. 392. 401 f.) spricht sich für das hohe Alter der Minäer aus, aber seine Theorien über den Zusammenhang zwischen Minäern und minoischen Kretern und über die Herkunft der Phönizier (ebd. 379-381. 390-392) machen einen wenig vertrauenerweckenden Eindruck; zum mindesten müßten sie besser begründet werden. — RATHJENS-WISSMANN (209-212) lassen die Frage unentschieden, neigen aber doch mehr dazu, die Priorität der Minäer anzunehmen (ebd. 211); eine ähnliche Stellung nimmt GRIMME ein (Mohammed [1904] 16-18; LM 50 [1937] 270 f.; WZKM 39 [1932] 239-244); anscheinend auch MARGOLIOUTH (7. 10 f. 51).

<sup>16</sup> Vgl. die Literaturangaben bei PFANNMÜLLER 87 f.; BUHL 7; ferner: MORDTMANN, ZDMG 44 (1890) 173-195, bes. 182-184 (Rez. über GLASER, Skizze); A. SPRENGER, ebd. 501-514; D. H. MÜLLER, WZKM 8 (1894) 9 f.; LAGRANGE, RB 11 (1902) 256-272; N. S. 6 (1909) 486-488 (Rez. über CLERMONT-GANNEAU); L. H. VINCENT, RB 36 (1927) 597 (Rez. über I. BENZINGER); LANDERSDORFER 14 f.; TKAČ in PAULY-WISSOWA I A (1920) 1298-1511 (Art. Saba; gegen GLASER bes. 1331. 1504-1511; ebd. 1511: das Minäerreich begann frühestens im 8. Jahrh. v. Chr.); GROHMANN, ebd. Suppl. VI (1935) 479-488 (Art. Minaioi; verweist auf vorstehenden Artikel von TKAČ, 1504-1511); TKATSCH, EI IV (1934) 13-15 (Art. Saba'); RYCKMANS, RB 37 (1928) 286; RYCKMANS, LM 52 (1939) 95. Nach LIDZBARSKI können die minäischen Inschriften nicht älter sein als das 8. Jahrh. v. Chr. (ESE 1 [1900/02] 109-113; 2 [1903/06] 101 f.) HÖFNER rechnet frühestens mit dem 9. Jahrh. v. Chr. (Grammatik 1). Zurückhaltend gegenüber der Theorie von GLASER ist auch M. HARTMANN, Arabische Frage 4. 126-132. 134-136. Gegen die frühe Datierung der Minäer siehe auch K. MLAKER, WZKM 41 (1934) 69. 94-106; MONTGOMERY 60. 133-136. 163.

<sup>17</sup> Vgl. NIELSEN, Handbuch I 177-186. — HALÉVY hat seinerzeit auch das Zeugnis HERODOT's über die Religion der Araber auf Südarabien deuten wollen. Vgl. CRAIBL II/7 (1871) 231-238. Über die Gottheiten *Orotalt* und *Alilat* vgl. auch BLOCHET 11-19. Nach NIELSEN (Handbuch I 182 f.) sind die bei HERODOT als „arabisch“ bezeichneten Gottheiten weder nord- noch südarabisch, sondern nordsemitisch; ihm waren eben nur die nordwestlichen Randgebiete Arabiens bekannt. Die Frage ist noch offen. —

zur Verfügung. Über die Geschichte ihrer Erforschung, über Textpublikationen und Bearbeitungen des epigraphischen Materials findet sich die wichtigste Literatur bei PFANNMÜLLER<sup>18</sup>, ausführlichere Angaben bei NIELSEN<sup>19</sup>, RYCKMANS<sup>20</sup> und HÖFNER<sup>21</sup>. Eine kurze Zusammenfassung über die alt-südarabische Religion gibt auch LANGDON<sup>22</sup>.

Wenn trotz der großen Zahl von Inschriften, die seit 1834 nach Europa gelangt, publiziert und entziffert worden sind, noch so viele Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten bestehen, so beruht das zum guten Teil auf dem Charakter dieser Inschriften. Es sind nämlich fast nur Dedikationsinschriften (sei es für Gebäude, sei es für bewegliche Weihegeschenke) oder juristische Texte, z. B. Verträge mit religiöser Sanktion, die in Tempeln deponiert wurden<sup>23</sup>. Von allen anderen Literaturgattungen, wie sie z. B. in der Keilschriftliteratur so reichlich vorhanden sind (Ritualien, Hymnen, Gebete, Beschwörungstexte, Ominatexte, ferner erzählende Texte wie große Epen — meist mythischen Inhalts —, chronikartige Aufzeichnungen, Königslisten usw.) ist in Südarabien bis jetzt nichts gefunden worden. Infolgedessen sind die Sabäisten noch vielfach auf mühsame Rekonstruktionen angewiesen, deren Sicherheit um so geringer wird, je weiter sie sich von den unmittelbar dokumentierten Einzelheiten entfernt. Immerhin ist man gerade bezüglich der

Bezüglich späterer arabischer Nachrichten über das alte Südarabien vgl. KREMER, Himjarische Kasideh; KREMER, Südarabische Sage; KREMER, Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen; D. H. MÜLLER, Südarabische Studien; D. H. MÜLLER, Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem *Iklil* des HAMDÂNÎ; FORRER, Südarabien; NICHOLSON 4-29 (mit Ergänzung 471). Nicht zugänglich war mir: W. F. PRIDEAUX, The Lay of the Himyarites. Privately printed paper. Issued 1909. (Zuerst gedruckt: Sehore [?] 1879). Über den Autor NASHWAN B. SA'ID AL-HIMYARÎ, † 1177, vgl. NICHOLSON 12 f.

<sup>18</sup> PFANNMÜLLER 82-89.

<sup>19</sup> NIELSEN, Handbuch I, bes. 1-56. — Siehe zum „Handbuch“ I die Rezension von RYCKMANS, RB 37 (1928) 283-289, bes. 288 f. über Religion.

<sup>20</sup> RYCKMANS, Noms propres; vgl. auch RYCKMANS, RB 37 (1928) 284-286; 41 (1932) 89-95.

<sup>21</sup> HÖFNER in HARTMANN-SCHEEL 42-66, bes. 43-51 (über Forschungsreisen); 51-55 (über Bearbeitung des Materials). — Eine Zusammenfassung über die Erforschung auch bei TKAČ in PAULY-WISSOWA I A (1920) 1501-1504. Allgemeines über das alte Südarabien siehe auch bei GRIMME, Mohammed (1904) 3-44 passim (über Religion: 29-38); M. HARTMANN, Arabische Frage 4-61. 126-516. 593-595. 599-620; CAETANI I 223-265; DÉAK 40-52; ALTHEIM I 121-125 (und dort zitierte Belege); TKAČ in PAULY-WISSOWA VI (1909) 885-892 (Art. Εὐδαίμων Ἀραβία); TKAČ, ebd. VIII (1913) 2182-2188 (Art. Homeritae); GROHMANN, ebd. Suppl. VI (1935) 461-488 (Art. Minaioi); TKATSCH, EI IV 3-19 (Art. Saba'); 18a-19b Literaturangaben; für Einzelheiten verweist er auf seinen gleichnamigen Artikel in PAULY-WISSOWA I A). Eine mehr für weitere Kreise bestimmte Gesamtdarstellung siehe bei SCOTT, Yemen 195-221 (über Religion bes. 214-219); COON, Southern Arabia, bes. 391-401. (Während COON auf anthropologischem Gebiet sehr Wertvolles geleistet hat, ist diese Zusammenfassung über das südarabische Altertum in manchen Einzelheiten fehlerhaft; siehe z. B. unten Anm. 32.) Allgemeines über das alte Südarabien siehe auch bei MARGOLIOUTH, 1-56 passim (über den Kultus bes. 21 f.); MONTGOMERY passim, bes. 114-159. 180-184 (über Religion: 151-159).

<sup>22</sup> LANGDON, passim, bes. 3-7; vgl. unten Anm. 94.

<sup>23</sup> Vgl. über die verschiedenen Gruppen von Inschriften HÖFNER, Grammatik 4.



Religion doch vielfach in einer besseren Lage als bezüglich des alten (vorislamischen) Nordarabiens, wo die Lücken der Dokumentation in mancher Hinsicht noch fühlbarer sind. Daher ist es doch nicht ohne Wert, wenn hier versucht wird, kurz zu skizzieren, was aus den bisherigen Publikationen der Spezialisten zur Frage des Opfers im alten Südarabien entnommen werden kann. Wenn es auch vielfach eine dürftige Skizze bleibt, so kann sie doch eine vorläufige Orientierung bieten und eine Arbeitshypothese für die weitere Forschung liefern.

## II. Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen.

### 1. Materie.

Als die beiden großen Kategorien von Opfern werden wiederholt nebeneinander gestellt Schlachtopfer und Räucheropfer. Bei den Angaben über Schlachtopfer ist nicht immer ersichtlich, um was für ein Tier es sich handelt<sup>24</sup>. Ausdrücklich bezeugt sind bei den Sabäern Opfer von Schafen<sup>25</sup> und von Stieren<sup>26</sup>. Opfer von Kamelen sind nicht direkt belegt<sup>27</sup>, aber doch

<sup>24</sup> HOMMEL, *Ethnologie* 144. 664 Anm. 2 (S. 665a). 713 Anm. 3, Sp. b; HOMMEL in NIELSEN, *Handbuch* I 77; GRIMME, *OLZ* 9 (1906) 325. 434; RHODOKANAKIS, *Studien* II 27. 56. 66; RHODOKANAKIS, *Katab. Texte* I 14 Anm. 3; MORDTMANN-MITTWOCH, *Orientalia*, N. S. 1 (1932) 271.

<sup>25</sup> GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I 191; HOMMEL, *Ethnologie* 688; TRITTON, *ERE* X 883a; vgl. auch GRIMME, *ZA* 29 (1914/15) 185 f.; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 171.

<sup>26</sup> NIELSEN, *Mondreligion* 117. 159 f.; NIELSEN, *Ilmukah* 52 (= *MVG* 14 [1909] 356); GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I 190; TRITTON, *ERE* X 883a; RYCKMANS, *Noms propres* I 35; RYCKMANS, *LM* 40 (1927) 187 f.; 55 (1942) 171; RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 187 f.; KLAMETH, *CRSER* III (1923) 307; MARGOLIOUTH 21. — Vgl. auch ein späteres Zeugnis über den südarabischen Stamm der Ḥaulān (SPRENGER III 457 f.; WELLHAUSEN, *Reste* 121; SMITH, *Religion* 225; über diesen Stamm siehe GROHMANN, *EI* II 1001 f. [Art. *Khaulān*]; KLINKE-ROSENBERGER 122 Anm. 316).

Manche Darstellungen von Stieren in Verbindung mit der Mondsichel sprechen dafür, daß der Stier das heilige Tier und das Symbol des Mondgottes war; wahrscheinlich war der Name „Stier“ sogar sein Beiname. Vgl. GROHMANN, *Göttersymbole* 40. 65-67; NIELSEN, *Mondreligion* 110-112; NIELSEN, *Ilmukah* 51 f. 64 (= *MVG* 14 [1909] 355 f. 368); NIELSEN, *Handbuch* I 214. 244; NIELSEN, *Der dreieinige Gott* II/1, 176; GLASER, *MVG* 28/2 (1923) 70; MALTEN, *JDAI* 43 (1928) 119; GLASER, *Mittheilungen* 2-6; RYCKMANS, *Noms propres* I 35; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 175; M. HARTMANN, *OLZ* 11 (1908) 269-273.

Da auch noch andere Tiere als Göttersymbole dienten, vermutet RYCKMANS (*LM* 55 [1942] 169), daß die Götter selbst in Tiergestalt dargestellt wurden. — M. HARTMANN betont, daß das Rind als solches nicht göttlich verehrt wurde (*Arabische Frage* 397 f. 424). Nach NIELSEN (*Der dreieinige Gott* I 326) gab es überhaupt keinen direkten Tierkult bei den Südsemiten. Auch der Steinbock (Ibex) war dem Mondgott heilig (RYCKMANS, *LM* 55 [1942] 175; HÖFNER in HARTMANN-SCHEEL 62; vgl. auch GLASER, *MVG* 28/2 [1923] 69 f.; RHODOKANAKIS, *Altsab. Texte* II. *WZKM* 39 (1932) 192); daher die heute noch oft feststellbare sakrale Verwendung der Ibxhörner in Südarabien (HÖFNER, a. a. O.; vgl. auch LANDBERG, *Etudes* I 736; HELFRITZ, *Land ohne Schatten* 62; HELFRITZ, *Schóbuā* 52. 63 (dazu die Abbildungen bei S. 56 und S. 66); STARK, *Seen in the Ḥadhramaut*, p. ix. 39. 136 (dazu Abbildung 37. 38. 137); INGRAMS, *Man* 37 (1937)

wahrscheinlich <sup>28</sup>, weil einerseits in Nordarabien das Kamel das wichtigste (oder doch eines der wichtigsten) Opfertiere ist und war, andererseits in Südarabien goldene, silberne und bronzene Kamele als Motivgeschenke vorkommen <sup>29</sup>. Über die Farbe der Opfertiere erfährt man aus den Originalquellen anscheinend nichts <sup>30</sup>. Zulässig waren männliche wie weibliche Opfertiere <sup>31</sup>. — Menschenopfer sind nicht mit Sicherheit nachzuweisen <sup>32</sup>.

No. 6 (mit Abb.) (Dasselbst wird aber unrichtig angegeben, der Steinbock sei dem [Venusgott] *Aihtar* [*Attar*] geweiht gewesen).

<sup>27</sup> Das Beispiel eines Kamelopfers bei HOMMEL, *Ethnologie* 627 Anm. 4, gehört nach dem nordwestarabischen Kolonialgebiet der südarabischen Kultur. — Ganz wertlos ist natürlich die spätere Angabe in einem arabischen Gedicht, einer der alten himyarischen Könige habe (in Mekka) 70 000 [!] junge Kamelstuten geopfert; siehe KREMER, *Himjarische Kasideh* 16. 17 (V. 76); Kommentar dazu: KREMER, *Südarabische Sage* 84.

<sup>28</sup> HOMMEL, *Ethnologie* 718; vgl. auch GRIMME, *ZA* 29 (1914/15) 187.

<sup>29</sup> HOMMEL, *Ethnologie* 718; NIELSEN, *Handbuch I* 237; GROHMANN in NIELSEN, *Handbuch I* 172. 174; GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet I* 169. 172; NIELSEN, *MVG* 11 (1906) 263. 266-270; M. HARTMANN, *Arabische Frage* 398. 424; SMITH, *Religion* 168 note 1; siehe auch COOK ebd. 557. Vgl. auch unten S. 796 mit Anm. 43. — Das Vorkommen von Kamelen als Motivgeschenke würde für sich allein als Beweis nicht genügen, denn es kommen auch Motivfiguren von solchen Tieren vor, die sicher keine Opfertiere waren, z. B. Schlangen.

<sup>30</sup> YĀKŪT (ed. WÜSTENFELD II 356 sq.) berichtet von der Schlachtung einer schwarzen Ziege bei der Initiation eines Zauberers in Südarabien (vgl. KREMER, *Culturgeschichte* II 263; FORRER 88 mit Anm. 3 und 4; am ausführlichsten: ARENDONK in der E. G. BROWNE-Festschrift 1-5). Nach der Erklärung von ARENDONK (a. a. O. 2) scheint das Fleisch der Ziege oder wenigstens der größte Teil desselben (a. a. O. note 6) für die dämonischen Bewohner der Höhle bestimmt zu sein, von denen der Adept Zauberkraft zu erlangen wünscht; vgl. auch ebd. 4: „The sacrifice is undoubtedly intended for the demon(s) by which the place is haunted according to AL-ḤAMDĀNĪ.“ Der Ort, an dem diese Initiation angeblich vorgenommen wird, liegt übrigens nicht „zwischen Ḥaḍramaut und ‘Umān“, wie der erste der von AL-ḤAMDĀNĪ angeführten Berichte sagt, sondern ost-südöstlich von Ta‘izz (a. a. O. 3).

<sup>31</sup> Vgl. HÖFNER-RHODOKANAKIS, *WZKM* 43 (1936) 219; MARGOLIOUTH 21.

<sup>32</sup> GRIMME hat die Existenz von Menschenopfern bei den Minäern nachzuweisen gesucht. Er deutet die Inschrift Glaser 282 als die Opferung einer Frau („Blutehe“ mit dem Mondgott) (OLZ 9 [1906] 57-70, bes. 62. 68 f.). Darin ist ihm MADER gefolgt (68 f.), und auf MADER stützt sich KLAMETH (CRSER III [1923] 314 f.). Dagegen erklären RHODOKANAKIS und RYCKMANS diesen Text anders, nämlich von der Weihe einer Hierodule (RHODOKANAKIS, *Studien I* 60-66, bes. 62; RYCKMANS, *LM* 55 [1942] 171). Vgl. dazu unten S. 801. — Aus einer anderen Gruppe von Texten hat GRIMME Opfer von Kindern herausgelesen, die sich nach seiner Annahme in der volkstümlichen Religion noch länger erhielten, nachdem sie bereits aus dem Kult der Tempel verschwunden waren, und die teilweise draußen an Bächen geschlachtet wurden (*ZA* 29 [1914/15] 184-190). Nach RYCKMANS sind aber die Inschriften mangelhaft kopiert gewesen, und mit der Wiederherstellung des richtigen Textes wird die Erklärung von GRIMME hin-fällig (*LM* 55 [1942] 171). So läßt sich also kein Menschenopfer nachweisen. Es kam wohl vor, daß führende Männer eines besiegten Stammes auf Grund eines Orakelspruches getötet wurden, aber nicht als Menschenopfer (RHODOKANAKIS, *Altsab. Texte I* 30. 56. 78). — Die Verwechslung von Šabiern und Sabäern, die anscheinend unausrottbar ist, obwohl bereits CHWOLSOHN (bes. I 9 f. 91-95) den Unterschied klargestellt hat, führt immer wieder dazu, daß den Sabäern Menschenopfer (sogar mit Kannibalismus) zur Last gelegt werden; so bei LOEB 10 (ebd. 33 als Beleg: CHWOLSOHN II 28 ff., wo es sich natürlich um die [ḥarrānischen] Šabier handelt; auf der Karte [Map 4: Canni-

Das Weihrauchopfer muß einen sehr bedeutenden Platz im Kultus eingenommen haben<sup>33</sup>, wie das im klassischen Weihrauchlande ja auch sehr naheliegend war. Dafür spricht schon das Vorhandensein eigener Räucheraltäre<sup>34</sup>. Überhaupt galt der Weihrauch als besonders heilig; schon beim Einsammeln waren bestimmte religiöse Vorschriften zu beobachten<sup>35</sup>.

Über sonstige Opfermaterie erfährt man nicht viel; doch ist anzunehmen, daß bei den wiederholt erwähnten Erstlingen außer Getreide<sup>36</sup> auch sonstige Feld- und Gartenfrüchte gemeint sind. Opfer von Brot, Früchten oder anderen Nahrungsmitteln wurden zuweilen verbrannt<sup>37</sup> oder bei heiligen Quellen niedergelegt<sup>38</sup>. Gelegentlich werden „Opfer- oder Ölsteine“ erwähnt<sup>39</sup>; demnach wäre auch das Öl als Opfermaterie anzusehen.

balism and Human Sacrifice] ist aber das Gebiet der Sabäer in Südwestarabien markiert). Über Menschenopfer bei den ḥarrānischen Sabiern siehe CHWOLSOHN I 428-430. 464-467. II 19-21. 28 f. 130-132. 142-150. 215. 327. 387. 388 f. 391. 393. 395. 397. 666 f. — Bei COON, Southern Arabia 400 finden sich mehrere groteske Mißverständnisse. Er stützt sich offenbar auf NIELSEN, Handbuch I 203 f. 231 (dieser auf CHWOLSOHN II 397), betrachtet aber die Sarazenen des NILUS (auf der Sinaihalbinsel) als Ḥimyariten und die ḥarrānischen Sabier als einen anderen südarabischen Stamm. (Übrigens wurde auch bei den letzteren nicht dem Abendstern, wie COON schreibt, sondern dem Mondgott ein alter Mann geopfert, nach CHWOLSOHN, a. a. O.)

<sup>33</sup> HOMMEL, Altisr. Überlieferung 279; HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 77; NIELSEN, Mondreligion 134 f.; TRITTON, ERE X 883a; RHODOKANAKIS, Studien II 27. 30. 39. 56. 66. III 32; RHODOKANAKIS in GRESSMANN 469-471; RYCKMANS, LM 55 (1942) 171; KLAMETH, CRSER III (1923) 308. 313. Allgemeines über Weihrauch und sonstige Aromata: GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 110-164 (speziell über Weihrauch: 122-148; vgl. auch II 265b [Index s. h. v.]); M. HARTMANN, Arabische Frage 19 f. 414-416. 419 f.; ALTHEIM I 122 f. 145. — Interessant ist, daß in Babylonien, nach Ausweis der Keilschriftliteratur, unter den verschiedenen im Kult verwendeten Aromata der eigentliche Weihrauch (im botanischen Sinne) durchaus keine so große Rolle spielte, wie man früher auf Grund einer Notiz von HERODOT annahm; siehe darüber BLOME I 282 f. (§ 263); vgl. den ganzen Kontext 269-284 (§ 255-265). Ganz anders war das im israelitischen Kult; siehe ebd. 289 f. (§ 271). Das paßt gut zu den sonst bekannten handelsgeographischen Tatsachen (vgl. oben Anm. 14): die klassische Weihrauchstraße verlief in der Nähe der Westküste Arabiens, während die Handelsverbindungen zwischen Südarabien und dem Persischen Golf viel weniger intensiv waren.

<sup>34</sup> HOMMEL, Altisr. Überlieferung 279; HOMMEL, Ethnologie 234 (zu S. 130 f.). 713 Anm. 3, Sp. b; GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 111; GROHMANN in NIELSEN, Handbuch I 155; TRITTON, ERE X 883; NIELSEN, Mondreligion 135; RHODOKANAKIS, Studien I 9. II 14 Anm. 5 (S. 15). III 31 f.; RHODOKANAKIS, Altsab. Texte I 83 Anm. 7; II. WZKM 39 (1932) 175. 184. 186; RHODOKANAKIS in GRESSMANN 469. 470; MORDTMANN-MITTEWOCHE, Sabäische Inschriften 139. 234-239; RYCKMANS, LM 55 (1942) 171.

<sup>35</sup> Vgl. SMITH, Religion 426 f. — Von der Weihrauchernte war der Zehnte an die Tempel abzuliefern (SMITH, Religion 247 note 5; M. HARTMANN, Arabische Frage 20; GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 81; RHODOKANAKIS, Studien I 6-10), nach THEOPHRAST soll es sogar ein Drittel gewesen sein (vgl. TKAČ in PAULY-WISSOWA I A [1920] 1307).

<sup>36</sup> Siehe GRIMME, OLZ 9 (1906) 325. 395. 434. — GLASER vermutet auch eine Darbringung von Kuchen (MVG 28/2 [1923] 57-60).

<sup>37</sup> RHODOKANAKIS, Studien III 31 f.; RHODOKANAKIS, WZKM 43 (1936) 52.

<sup>38</sup> SMITH, Religion 177.

<sup>39</sup> GROHMANN, Göttersymbole 8a. 10a; GREBENZ, WZKM 42 (1935) 72; vgl. auch RYCKMANS, LM 55 (1942) 171.



Welche Flüssigkeiten an den „Libationsaltären“<sup>40</sup> ausgegossen wurden, ist nicht ersichtlich; wahrscheinlich waren es Weinspenden<sup>41</sup>.

Votivgeschenke der verschiedensten Art sind uns zahlreich erhalten geblieben, werden auch in den Inschriften oft genannt. Zum Teil dienten als Votivgeschenke solche Stoffe, die schon im unbearbeiteten Zustande wertvoll waren, wie Gold und Weihrauch<sup>42</sup>, meistens aber Erzeugnisse des Kunsthandwerkes, wie Inschrifttafeln, Statuetten von Menschen und Tieren (Kamele, Stiere, Pferde, Steinböcke, Schlangen, einmal auch eine Maus), Arme und Beine aus Bronze, Gold usw.<sup>43</sup>.

## 2. Ritus.

Über den Ritus ist wenig bekannt; daß er aber ziemlich kompliziert war, läßt die ganze Einrichtung des Kultus, das Vorhandensein von Tempelbauten und die hohe Organisation der Priesterschaft, vermuten.

Daß die Begriffe „schlachten“ und „opfern“ nahe verwandt waren, ist genügend belegt (siehe oben S. 793). Das minäische Wort *maḍbah* bedeutet „Schlachttaltar“, wird aber auch im weiteren Sinne für Räucheraltäre gebraucht<sup>44</sup>. Neben Schlachtopferaltären<sup>45</sup> ist auch von „Opfersteinen“ die Rede<sup>46</sup>, die man sich wohl als unbearbeitete oder nur wenig bearbeitete Fels-

<sup>40</sup> Vgl. MORDTMANN-MITTWICH, *Orientalia*, N. S. 2 (1933) 52 f.; RHODOKANAKIS, *WZKM* 43 (1936) 53-58.

<sup>41</sup> Über Weinbau im Yemen siehe GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I 41 f. 203. 234-238. II 18. 33 f. 51 f. 71; FORRER, *Südarabien* 227; über Weinspenden in den nördlichen Randgebieten Arabiens: WELLHAUSEN, *Reste* 114. 182 f. 210 Anm. 1; SMITH, *Religion* 220. 235; GRIMME, *Safatenisch-arabische Religion* 158.

<sup>42</sup> NIELSEN, *Handbuch* I 235; HÖFNER, *WZKM* 40 (1933) 6 f.

<sup>43</sup> GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I 169. 172. 190 f.; GROHMANN in NIELSEN, *Handbuch* I 172-175; NIELSEN, *ebd.* 236-238; RHODOKANAKIS, *ebd.* 139; RHODOKANAKIS in GRESSMANN 467-469; RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 185; RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 144 (zu S. 12); RHODOKANAKIS, *Altsab. Texte* I 83. 93; RHODOKANAKIS, *WZKM* 43 (1936) 75; 47 (1940) 52 f.; M. HARTMANN, *Arabische Frage* 398. 424; TRITTON, *ERE X* 883b; BARTON 210; GLASER, *MVG* 28/2 (1923) 61-69; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 169. 170; GRIMME, *OLZ* 9 (1906) 68; MORDTMANN-MITTWICH, *Orientalia*, N. S. 1 (1932) 122; HÖFNER, *WZKM* 40 (1933) 3-14; 42 (1935) 44 f.; 45 (1938) 13. 20. 37; MARGOLIOUTH 22. 36. — Bei GRIMME, *OLZ* 9 (1906) 258. 329. 395-398. 435 handelt es sich entweder um Votivgeschenke oder um pflichtmäßige Naturalabgaben an Tempel. Über Abgabe des Zehnten und sonstige Steuern an Tempel vgl. RYCKMANS, *LM* 48 (1935) 186 f.; RHODOKANAKIS, *Studien* I 6-10. II 58. 66; RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 11-19. 21. 26. 59 Anm. 3. 62. 65. 81 Anm. 8 (S. 82). 134. 144 (zu S. 12). Siehe auch oben Anm. 35. Diese Tempelsteuern waren eine Ablösung für persönlich zu leistende Frondienste (RHODOKANAKIS, *Anzeiger* 54 (1917) 69 f.).

Als Geschenke an die Tempel wurden neben Tieren (besonders Stieren und Pferden) auch Sklaven gegeben (RYCKMANS, *LM* 55 [1942] 170); vgl. dazu auch unten S. 800 f. mit Anm. 84-92.

<sup>44</sup> HOMMEL, *Ethnologie* 713 Anm. 3, Sp. b; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 171.

<sup>45</sup> MORDTMANN-MITTWICH, *Sabäische Inschriften* 19 f.; vgl. auch GROHMANN, *Göttersymbole* 41 b; HÖFNER-RHODOKANAKIS, *WZKM* 43 (1936) 217-219.

<sup>46</sup> GROHMANN, *Göttersymbole* 8 a. 10 a. 14 b; MORDTMANN-MITTWICH, *Orientalia*, N. S. 1 (1932) 29 f.; GREBENZ, *WZKM* 42 (1935) 86. 87.

blöcke zu denken hat. Die regelrechten Altäre befanden sich in den Tempeln oder auch auf den Mauern der Tempelstädte <sup>47</sup>.

Daß zum Opfer auch ein Opfermahl gehörte, ergibt sich aus der Erwähnung eines Ortes, wo das Opferfleisch gekocht wurde <sup>48</sup>. Jedoch wurden nicht alle Opfer verzehrt; Brot, Früchte oder andere Nahrungsmittel wurden zuweilen bei heiligen Quellen niedergelegt und den Vögeln oder anderen Tieren überlassen <sup>49</sup>.

Das Feuer spielte eine große Rolle im Kult <sup>50</sup>. Nach NIELSEN <sup>51</sup> wurde auch Fleisch von Opfertieren verbrannt, nach anderen dagegen nur Weihrauch oder allenfalls noch ungenießbare Teile der Opfertiere <sup>52</sup>; diese Ansicht ist aber unhaltbar, nachdem feststeht, daß auch vegetabilische Nahrungsmittel verbrannt wurden (siehe oben S. 795); auch werden Brandopferaltäre und Räucheraltäre voneinander unterschieden (siehe Anm. 47; auch oben S. 795).

Gemeinsames Gebet war ebenso wenig bekannt wie in Nordarabien <sup>53</sup>.

### 3. Anlässe und Zwecke.

Die Opferanlässe waren zum großen Teil durch Gelübde gegeben, wie aus den zahlreichen Votivinschriften hervorgeht <sup>54</sup>, also freigewählt oder durch besondere Umstände motiviert <sup>55</sup>, in manchen Fällen vielleicht auch

<sup>47</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, Handbuch I 135 (verweist auf Studien II 29-41. 54-71); über Darbringung von Opfern auf hohen Gebäuden siehe RHODOKANAKIS, WZKM 43 (1936) 49 f. 52. [Es werden in südarabischen Inschriften folgende Arten von Altären erwähnt: Räucheraltar, Schlachtopferaltar, Brandopferaltar, Feueraltar, Libationsaltar (vgl. oben Anm. 34. 40; unten Anm. 50), und schließlich Stelenaltar, würfelförmige Basis, auf der sich eine Stele erhebt, die verschieden geformt sein kann. Abbildungen bei GROHMANN, Göttersymbole, z. B. S. 38, Abb. 84. — Welche Opfer auf diesen Stelenaltären dargebracht wurden, erfahren wir nicht. Vielleicht (sogar wahrscheinlich) waren diese *ḫyf* oder *mḫf* genannten Altäre überhaupt keine Opferaltäre, sondern dienten anderen kultischen Zwecken. Vgl. zu *ḫyf* (auch zur Etymologie des Wortes) HÖFNER-RHODOKANAKIS, WZKM 43 (1936) 212-222. Ferner wird als Ort eines Opfers in der Inschr. CIH 392 (vgl. a. a. O. 218 f.) ein Grenzstein (*wtṇ*) erwähnt. Es heißt dort, dem Grenzstein (d. h. der Gottheit, die darin ihren Sitz hat) sei „einmal im Jahre ... ein makellosoes Schlachtopfer ... zu schlachten.“ M. H.]

<sup>48</sup> HOMMEL, Ethnologie 144; KLAMETH, CRSER III (1923) 311-313; vgl. auch MONTGOMERY 157.

<sup>49</sup> Siehe oben S. 795 mit Anm. 38. Auch die Rinderopfer der Ḥaulān sollen den wilden Tieren überlassen worden sein (siehe oben Anm. 26).

<sup>50</sup> NIELSEN, Mondreligion 103 f. 134. 159 f.; RYCKMANS, LM 55 (1942) 171; RHODOKANAKIS, Studien II 39; vgl. auch ebd. 34. 36. 45. 167 f. III 31 f.; RHODOKANAKIS, Altsab. Texte II, WZKM 39 (1932) 175; HÖFNER, WZKM 40 (1933) 11. 29 f.

<sup>51</sup> NIELSEN, Mondreligion 159 f.

<sup>52</sup> KLAMETH, CRSER III (1923) 313.

<sup>53</sup> RYCKMANS, LM 55 (1942) 172.

<sup>54</sup> Vgl. RHODOKANAKIS, Bodenwirtschaft 194 Anm. 5; RHODOKANAKIS, Studien II 158. 159; RHODOKANAKIS, Katab. Texte I 58. 106. 122. 130 f. 132-134.

<sup>55</sup> Opfer wurden auch dargebracht bei der Vollendung eines großen Gebäudes (RHODOKANAKIS, Altsab. Texte I 21. 34 f. 37), z. B. bei der Übergabe von fertiggestellten Festungsbauten an den Staat (RHODOKANAKIS, Studien II 57); wahrscheinlich auch bei den Weihungen, durch die der Stifter seine Person, seine Familie

mit Wallfahrten verbunden <sup>56</sup>. Ferner brachte man Opfer dar, um Regen <sup>57</sup> und um eine gute Ernte zu erlangen <sup>58</sup>. Manche Monatsnamen weisen auf regelmäßige Opfer hin <sup>59</sup>, besonders auf Erstlingsopfer <sup>60</sup>. Mit diesen hängt vielleicht der als Tempelsteuer zu entrichtenden Zehnte zusammen <sup>61</sup> (vgl. auch oben Anm. 35), der allerdings nicht nur von der Ernte, sondern auch von Erbschaft und Kauf zu bezahlen war <sup>62</sup>. Durch einen Orakelspruch konnten Opfer zur Pflicht gemacht werden, die alljährlich zu wiederholen waren <sup>63</sup>.

Die vorstehenden Beispiele bezeugen die Existenz von Bitt- und Dankopfern, oft in einer Opferhandlung miteinander verbunden. Die Stiftung von Motivstatuetten war oft mit der Bitte um Schutz verbunden <sup>64</sup>, konnte aber auch den Dank für empfangene Wohltaten zum Ausdruck bringen; so dankt z. B. ein Ehepaar in einer Inschrift für die vier Kinder, die ihm geschenkt wurden, und bittet um ihren weiteren Schutz <sup>65</sup>. Die Existenz des Dankopfers ist auch sonst noch bezeugt <sup>66</sup>. Sühnopfer in Verbindung mit

und seinen Besitz einem Gott weihte, d. h. in göttlichen Schutz stellte und für sakrosankt erklärte (RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 195, mit Anm. 5).

<sup>56</sup> Auf Grund von Graffiti lassen sich Wallfahrtsorte vermuten (MORDTMANN-MITTEWOCH, *Sabäische Inschriften* 156; vgl. auch GRIMME, LM 48 [1935] 255-274; MARGOLIOUTH 21).

<sup>57</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, *Handbuch* I 130. 139; RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* II 52 f.

<sup>58</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, *Handbuch* I 139.

<sup>59</sup> Vgl. RYCKMANS, *Noms propres* I 379a; „*Dû-Mawṣabim* — mois pendant lequel avait lieu un sacrifice ?“; siehe auch ebd. 380b; ferner RYCKMANS, LM 55 (1942) 171; GRIMME, ZA 29 (1914/15) 185. 187-189. — Der Termin des Jahresbeginnes in Südarabien ist noch unbekannt (RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* II 20).

<sup>60</sup> RYCKMANS, *Noms propres* I 380b: „*Dû-Farâ'im*, mois de perception de prémices“ (verweist auf RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 81 Anm. 8); vgl. auch ebd. 389: „... ont acquitté le tribut de prémices au ba'al ...“ — Über alljährliche Dankopfer für gute Ernten vgl. RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 25 f.; RHODOKANAKIS, *Studien* II 158. 159. 161; über ein agrarisches Fest ungefähr zur Zeit der ersten Ernte siehe RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* II 20.

<sup>61</sup> Vgl. RHODOKANAKIS in NIELSEN, *Handbuch* I 139; RHODOKANAKIS, *Studien* II 56-58. 66; vgl. auch ebd. 152 f.; RYCKMANS, LM 55 (1942) 169; MARGOLIOUTH 21; MONTGOMERY 157.

<sup>62</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, *Handbuch* I 141. Vgl. auch GRIMME, LM 37 (1924) 173 über Erstlinge und Zehnten als Folge der freiwilligen Weihe an eine Gottheit.

<sup>63</sup> Siehe RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 187 f. (vgl. ebd. 190. 193 f.): der Gott verspricht durch sein Orakel eine gute Ernte und verpflichtet seinen Verehrer, alljährlich ein Dankopfer darzubringen. (Dasselbe: RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 25 — verweist auf *Bodenwirtschaft* 17. 20. 23 [= 187 f. 190. 193 f., nach obiger Zählung].) — Ferner gab es auch Opfer bei periodischer Bundeserneuerung in Verbindung mit einer sakralen Jagd. RHODOKANAKIS, *Altsab. Texte* I 38 f. 83. 92 f. (verweist auf WZKM 28 [1914] 112 f. und *Studien* II 166 f.); *Altsab. Texte* II. WZKM 39 (1932) 191 f. Vgl. auch oben Anm. 47, über das alljährliche Opfer für den Grenzstein.

<sup>64</sup> NIELSEN, *Handbuch* I 237; vgl. auch RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 144 (zu S. 12).

<sup>65</sup> NIELSEN, *Handbuch* I 236 f.

<sup>66</sup> HOMMEL, *Ethnologie* 144 (sabäischer Terminus); vgl. auch RHODOKANAKIS, *Ḳatab. Texte* I 25 f.; RHODOKANAKIS, *Studien* II 158. 159. 161; GRIMME, LM 37 (1924) 173. 177.



Schuldbekennnissen waren üblich <sup>67</sup>. Ein reines Lobopfer scheint nicht in Übung gewesen zu sein; man müßte denn gerade das einmal erwähnte „Huldigungsopfer“ <sup>68</sup> als solches ansehen.

#### 4. Darbringer.

Als Darbringer des Opfers figuriert der Priester, oder vielmehr eine ganze Hierarchie von Priestern <sup>69</sup>. Die Spitze dieser Hierarchie bildet in der älteren Zeit der *mkrb*, gewöhnlich vokalisiert *mukarrib* <sup>70</sup>, der „Priesterfürst“ <sup>71</sup> oder „Opferfürst“ <sup>72</sup>, der Repräsentant der alten Theokratie, die allmählich in ein weltliches Königtum übergang <sup>73</sup>, wie auch im alten Mesopotamien an die Stelle des *pa-te-si*, des Priesterfürsten, der *lu-gal*, der König, trat <sup>74</sup>. Der

<sup>67</sup> HOMMEL, *Altisr. Überlieferung* 321 f.; LAGRANGE, *Etudes* 256 f.; KLAMETH, *CRSER* III (1923) 315; GRAY 63 f. 406. Manchmal waren als Sühne Geldstrafen an den Tempel zu entrichten (RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 170 f.) — Über die Reueurkunden vgl. bes. HALÉVY, *RS* 7 (1899) 267-278; M. HARTMANN, *Arabische Frage* 207-211; RHODOKANAKIS in GRESSMANN 465; RHODOKANAKIS, *Studien* I 57-60; RYCKMANS, *LM* 52 (1939) 74; 58 (1945) 1-14; MONTGOMERY 157 f.; PETTAZZONI II 312-365.

<sup>68</sup> RHODOKANAKIS, *Studien* II 40.

<sup>69</sup> Allgemeines über das südarabische Priestertum siehe bei LAGRANGE, *Etudes* 217. 219; NÖLDEKE, *ERE* I 667 a; M. HARTMANN, *Arabische Frage* 16. — Nach RYCKMANS (*LM* 55 [1942] 171) war der Stifter des Opfers anscheinend auch selbst der Darbringer („Le sacrificateur paraît avoir été le dédicant lui-même“). Bei bestimmten Gelegenheiten opferte der König (RYCKMANS, a. a. O.; vgl. auch *LM* 40 [1927] 188). Jedenfalls blieben aber doch bestimmte Funktionen den Priestern reserviert, wenn auch der Stifter etwa selbst die Schlachtung vollzog. GRIMME vermutet, daß individuelle Opfer, vor allem außerhalb der Tempel, noch nach altsemitischem Brauch von Privatpersonen vollzogen wurden (*LM* 45 [1932] 99-101).

<sup>70</sup> HOMMEL, *Altisr. Überlieferung* 76 f.; HOMMEL in NIELSEN, *Handbuch* I 77. 86 f. 97; NIELSEN, *Handbuch* I 235; NIELSEN, *Ilmuḳah* 53. 68 (= *MVG* 14 [1909] 357. 372); RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 196; RHODOKANAKIS, *Altsab. Texte* I 9. 14. 20. 33. 36. 38. 54. 56. 79. 108; GROHMANN, ebd. 115. 118; GLASER, *Skizze der Geschichte und Geographie* I 64-73; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 166. Zuweilen wird auch vokalisiert *makrüb* (HOMMEL, *Altisr. Überlieferung* 76 f.) oder *mukarrab* (M. HARTMANN, *Arabische Frage* 132-136. 350. 599). NIELSEN (*MVG* 11 [1906] 250) ließ noch die 3 Möglichkeiten offen: *mukarrib*, *makrüb* oder *mukarrab*.

<sup>71</sup> HOMMEL, *Ethnologie* 698; HOMMEL in NIELSEN, *Handbuch* I 77. 86; RHODOKANAKIS, ebd. 111. 113. 118. 131. 141; NIELSEN, ebd. 235; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 166; LANDERSDORFER 18.

<sup>72</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, *Handbuch* I 118; RYCKMANS, *LM* 55 (1942) 166.

<sup>73</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, *Handbuch* I 118; HOMMEL, ebd. 86; RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 196; RHODOKANAKIS, *Anzeiger* 54 (1917) 68 (vgl. auch ebd. 70); RHODOKANAKIS, *Studien* II 11. 59. 67. 153. 165; RHODOKANAKIS, *Altsab. Texte* I 14. 20. 38. 54. 108; RHODOKANAKIS, *Katab. Texte* II 44-56; RHODOKANAKIS, *Inschriften* 10. 11. 26. 44 f.; M. HARTMANN, *Arabische Frage* 135; MONTGOMERY 137. 143. — Nur MORDTMANN-MITTEWOCH, *Sabäische Inschriften* (15 Anm. 2) äußern sich zurückhaltend: „Von den Makrab der altsabäischen Periode, den Vorläufern der Könige von Saba, hat man es bisher, wenn auch ohne Beweis, als selbstverständlich angenommen, daß sie eigentlich Oberpriester waren und als solche auch die politische Herrschaft ausgeübt haben ...“

<sup>74</sup> HOMMEL in NIELSEN, *Handbuch* I 86 Anm. 2 (beruft sich auf RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft* 26 mit Anm. 2; *Katab. Texte* I 35 Anm. 1).

Terminus *mukarrib* ist wahrscheinlich katabanischen Ursprungs<sup>75</sup> und von den Sabäern übernommen worden<sup>76</sup>; jedenfalls findet er sich bei diesen häufig<sup>77</sup>. Auch in Ḥaḍramaut gab es einen *mukarrib*<sup>78</sup>. Bei den Minäern sind jedoch keine Priesterfürsten, sondern nur Könige bekannt<sup>79</sup>; neben diesen bestanden aber auch aristokratische Priestergeschlechter<sup>80</sup>.

Ferner wird bei Minäern und Sabäern oft ein Oberpriester (*kabīr*) genannt<sup>81</sup>. Seine Funktion scheint ursprünglich das Regenopfer gewesen zu sein; später wurde er zu einem weltlichen Beamten, und in dieser Eigenschaft kommt er anscheinend häufiger in den Inschriften vor als in seiner früheren sakralen Stellung<sup>82</sup>. Daneben finden sich noch verschiedene andere Bezeichnungen für Priester, deren spezielle Bedeutung nicht immer festzustellen ist<sup>83</sup>.

Schließlich werden auch Leviten erwähnt — dieser Terminus soll minäischen Ursprungs sein (*lawi'ān*)<sup>84</sup>, ebenso Levitinnen<sup>85</sup>. Ob es eigent-

<sup>75</sup> HOMMEL, Ethnologie 661; HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 86 f. 97; vgl. auch RHODOKANAKIS, ebd. 131. 141; RHODOKANAKIS, Altsab. Texte I 96; RHODOKANAKIS, Katab. Texte I 27. 29. II 75; RHODOKANAKIS, Studien III 45; RHODOKANAKIS, Inschriften 33-49 (vgl. auch ebd. 3. 10. 11. 12. 26.); M. HARTMANN, Arabische Frage 135. 165.

<sup>76</sup> HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 86 f.

<sup>77</sup> HOMMEL, Ethnologie 664 Anm. 2. 671-673. 684 Anm. 4. 692. 695. 698; vgl. RHODOKANAKIS in NIELSEN, Handbuch I 111. 113. 118; RHODOKANAKIS, Studien II 127; RHODOKANAKIS, Katab. Texte II 44-56; LANDERSDORFER 18; weitere Belege an den oben Anm. 70-72 zitierten Stellen.

<sup>78</sup> M. HARTMANN, Arabische Frage 135. 165; RHODOKANAKIS, Studien II 49; HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 86 Anm. 4 (S. 86 f.). 103; RHODOKANAKIS, ebd. 118; dort war es aber vielleicht ein bloßer Titel des Königs, ohne priesterliche Funktionen, denn er kommt in sehr später Zeit vor, wo in den anderen südarabischen Staaten schon längst das weltliche Königtum bestand. [Der Titel *mkrb* erscheint in den Inschriften nur in der Zeit vor dem Königtum und zwar immer als Titel des Herrschers, der damals die oberste Priestergewalt und Herrschergewalt in einer Person vereinigte. Ob *mkrb* als Titel des Oberpriesters auch nach der Trennung von Priestertum und Königtum beibehalten wurde, ist aus den Inschriften nicht ersichtlich; diese erwähnen lediglich den neuen Herrschertitel *mlk* „König“. Als sicher dürfen wir wohl annehmen, daß es auch dann noch eine priesterliche Hierarchie gegeben hat; die Tempel spielten ja weiterhin eine außerordentlich wichtige Rolle. M. H.]

<sup>79</sup> HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 86; RHODOKANAKIS, ebd. 118; RYCKMANS, LM 55 (1942) 166 note 2.

<sup>80</sup> HOMMEL, Ethnologie 735.

<sup>81</sup> HOMMEL, Ethnologie 144. 235 (zu S. 161). Vgl. auch RHODOKANAKIS, Studien II 150; H. DÉRENBOURG, BRAH 47 (1905) 76: *kabīr* = grand-prêtre.

<sup>82</sup> RHODOKANAKIS in NIELSEN, Handbuch I 130 (verweist auf Katab. Texte II 53. 67 Anm. 2); M. HARTMANN, Arabische Frage 648b (Index s. v. Kabir, Kabirat).

<sup>83</sup> So z. B. *ršw* (*raššāw* ?), nach RHODOKANAKIS in NIELSEN, Handbuch I 131 (nach GLASER, MVG 28/2 [1923] 4-11 war der *raššāw* vielleicht kein Priester); vgl. ferner TRITTON, ERE X 883a; RYCKMANS, LM 55 (1942) 169; LANDERSDORFER 67.

<sup>84</sup> NIELSEN, Handbuch I 42; GRIMME, ZDMG 61 (1907) 83-85; GRIMME, LM 37 (1924) 169-199; RYCKMANS, LM 55 (1942) 170; vgl. auch GRAY 186. 242-244; MONTGOMERY 156. Da dieser Terminus sich aber nur auf Inschriften in der in Nordarabien gelegenen minäischen Handelskolonie von al-'Ula (el-'Öla) findet, nicht in der süd-arabischen Heimat, könnte er vielleicht doch aus dem Norden entlehnt sein (GRAY 244). Auch MARGOLIOUTH (21 f.) ist zurückhaltend.

<sup>85</sup> HOMMEL, Ethnologie 144. 581; NIELSEN, Handbuch I 42.

liche Priesterinnen gab, ist zweifelhaft <sup>86</sup>. Nach GRIMME ist es unberechtigt, aus den Bezeichnungen *lawi'ān* und *lawi'atān* (Levit bzw. Levitin) priesterliche Funktionen abzuleiten, wie es vielfach geschieht, indem man sie mit „Priester“ und „Priesterin“ übersetzt <sup>87</sup>. Die betreffenden Personen sind vielmehr dem Heiligtum „verpfändet“, „als Pfänder übergeben“, und zwar für eine bestimmte Zeit <sup>88</sup>.

Über die Rolle der gelegentlich erwähnten Hierodulen <sup>89</sup> ist aus den betreffenden Stellen keine volle Klarheit zu gewinnen. Man braucht nicht anzunehmen, daß alle Hierodulen Sakralprostituierte waren (das war ja auch in Babylonien nicht der Fall) <sup>90</sup>. Sakralprostitution war aber jedenfalls bekannt <sup>91</sup>. Daß sie bei besonderen Gelegenheiten auch von freien Frauen ausgeübt wurde, ist gelegentlich vermutet worden; es ist aber unwahrscheinlich <sup>92</sup>. Obszöne Zeremonien (wahrscheinlich Fruchtbarkeitsriten) sind aller-

<sup>86</sup> Eine Priesterin wird erwähnt in einem heiligen Palmenhain an der Küste des Golfes von 'Akaba (NÖLDEKE, ERE I 668a; vgl. darüber auch HOMMEL, Ethnologie 627; MORITZ, Sinaikult 36-38; KREMER, Studien III-IV 12; GRAY 186). Ob dieses Heiligtum zu einer südarabischen Kolonie gehörte oder von ihr beeinflußt war?

<sup>87</sup> GRIMME, LM 37 (1924) 169-199, bes. 181-183. 191-193; vgl. auch LANDERSDORFER 66.

<sup>88</sup> GRIMME, a. a. O. [Zu den *lw'n*, *lw'tn* in den nordminäischen Inschriften von El-'Öla vgl. K. MLAKER, Die Hierodulenlisten von Ma'in, S. 58 (Samml. orientalistischer Arbeiten im Verlag O. HARRASSOWITZ, Heft 15, Leipzig 1943). A. a. O. setzt sich MLAKER mit den Ansichten von GRIMME (LM 37 [1924] 169-199) auseinander. Er ist auch der Ansicht, daß die als *lw'(t)n* bezeichneten Personen Pfandpersonen waren (in Südarabien!), weist aber GRIMME's Versuch, die älsüdarabischen „Leviten“ eindeutig mit den hebräischen zusammenzustellen, als „nicht zwingend“ zurück. Neben anderem sind ihm dabei vor allem chronologische Überlegungen maßgebend. M. H.] — Die Arbeit von MLAKER war mir bekannt, aber bis jetzt nicht zugänglich. Sie existiert nur in wenigen Exemplaren, da der größte Teil der Auflage kurz nach Fertigstellung bei dem Luftangriff in Leipzig verbrannte. (Nach briefl. Mitteilung von Frl. Dozentin M. HÖFNER, 23. 2. 1947).

<sup>89</sup> HOMMEL, Ethnologie 143 f.; HOMMEL in NIELSEN, Handbuch I 82 Anm. 2; RHODOKANAKIS, ebd. 117; GRIMME, LM 37 (1924) 174; GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet II 119. 123 f.; RYCKMANS, LM 55 (1942) 169 f. 171; 58 (1945) 4 f. und die dort angegebene Literatur; RHODOKANAKIS in GRESSMANN 463-465; vgl. auch ebd. 466 f.; RHODOKANAKIS, Altsab. Texte I 35; NIELSEN, ZDMG 92 (1938) 510; M. HARTMANN, Arabische Frage 7. 16. 23. 193. 206 f. (vgl. den ganzen Zusammenhang 202-207). 421. 603 f.; MONTGOMERY 156. 182.

<sup>90</sup> Auch LANDBERG, der sich um den Nachweis bemüht, daß diese Frauen Sakralprostituierte waren (Etudes II/2, 952-957), muß doch gestehen: „On ne sait pas au juste quelles fonctions remplissaient ces femmes“ (ebd. 953). Daran ändern auch seine Ausführungen nichts, die viel Unsicheres enthalten (erst recht nicht die ganze unerquicklich breite Abhandlung a. a. O. 907-973). So spricht sich LANDBERG z. B. sehr entschieden dafür aus, in *Wadd* den Gott der sinnlichen Liebe zu sehen (a. a. O. II/2, 953. 954. 955; II/3, 1874), was aber zum mindesten sehr umstritten ist (vgl. WELLHAUSEN, Reste 17 f.; NÖLDEKE, ZDMG 41 (1887) 708 f.; DÉAK 44-50); daher läßt sich auch aus diesem Namen keinerlei Klarheit über unsere Frage gewinnen.

<sup>91</sup> NIELSEN, ZDMG 67 (1913) 382; vgl. auch RHODOKANAKIS, Studien I 62.

<sup>92</sup> M. HARTMANN, Arabische Frage 195 f. Gelegentlich wurden auch freie Frauen zum (zeitweiligen?) Tempeldienst hingegeben; siehe MORDTMANN, ZDMG 52 (1898) 400; RHODOKANAKIS in GRESSMANN 464; PETTAZZONI II 356 f. (Anm. 107); es ist aber nicht



dings noch in späterer Zeit für Südarabien bezeugt<sup>93</sup>; es ist aber nicht ersichtlich, ob sie mit dem Opferkult irgendwie in Zusammenhang standen.

### 5. Empfänger.

Als Empfänger des Opfers werden in den Inschriften eine große Zahl von Göttern genannt<sup>94</sup>. NIELSEN erklärt die meisten Namen als Epitheta und kommt so dazu, die Zahl der Gottheiten auf drei zu reduzieren, nämlich den Mondgott, die Sonnengöttin und den Sohn dieses Götterpaares, den Venusstern<sup>95</sup>; diese drei Naturgottheiten sind nach seiner Ansicht allen Semiten

gesagt, daß sie dort als Prostituierte dienen. [Zu den südarabischen „Hierodulen“ siehe ebenfalls MLAKER, a. a. O., bes. S. 62 f.; dort heißt es (als Abschluß des Kapitels: „Zur sachlichen Erklärung“): „So können wir aus dem uns vorliegenden Material für die altsüdarabischen Verhältnisse nur eine ziemlich eingeschränkte Folgerung ziehen: während die Sachlage bei der Hingabe von Sklaven klar liegt — wohl völlige Übertragung des Eigentumsrechtes — dürfen wir bei Freien, die ‘geweiht’ werden, nur an eine zeitweilige, beschränkte Unfreiheit denken.“ Aus all dem ergibt sich aber jetzt, daß die Auffassung, es handle sich speziell bei den weiblichen Hierodulen wesentlich um sakrale Prostitution (z. B. M. HARTMANN, Arabische Frage, S. 202 ff., 604; P. JENSEN, ZDMG 67 [1913] S. 507-509), nicht ohne weiteres haltbar ist. (M. P. NILSSON, Etudes sur le culte d’Ichtar. Archives d’Etudes Orientales, publiées par I. A. LUNDELL 2 ([1911] p. 1-10; dazu D. NIELSEN, ZDMG 67 [1913] S. 380-383) ... Die allzu knappe Terminologie unserer Hierodulenliste läßt uns also nicht zu einem zwingenden Schlusse kommen, in welcher Rechtslage sich die ‘geweihten’ Ehefrauen befinden. Analogien und parallele Beobachtungen reichen nicht aus; erst neues Material vermag uns über den vorläufig feststellbaren Tatbestand hinauszuführen.“ M. H.]

<sup>93</sup> GOODLAND (1966) hat folgende Notiz: „Ritual nudity at spring festival of Minaeans or ancient Arabs“; als Quelle gibt er an: AMERICUS FEATHERMAN, Social history of the races of mankind. London 1881-1891. 7 Vols (5 Divisions). Fifth Division (Aramaean) (1881) 347 note 1. (Dieses Werk war mir nicht zugänglich, daher konnte ich die Belege nicht überprüfen.) — Nach der Christianisierung Südarabiens mußte man gegen obszöne Maskentänze vorgehen (vgl. SMITH, Kinship 245; SCHMIDT-KOPPERS 278). Über die dem hl. Bischof GREGENTIUS zugeschriebenen „Gesetze der Homeriten“ (= Himyariten), aus denen diese Angabe entnommen ist, siehe E. MANGENOT, Art. Gregentius, Dictionnaire de Théologie Catholique VI (1920) 1775 f.; R. AIGRAIN im Art. Arabie, Dictionnaire d’Histoire et de Géographie ecclésiastiques III (1924) 1246 f. — Text der „Gesetze“ bei MIGNE, Patrologia Graeca 86, 567-620; BOISSONADE 63-116; mit deutscher Übersetzung bei HAMMER-PURGSTALL, Literaturgeschichte der Araber I (Wien 1850) 577-620; die Stelle über Maskentänze (Kap. 34) siehe: MIGNE 600; BOISSONADE 95; HAMMER-PURGSTALL 589. 611. Die Autorschaft des hl. GREGENTIUS ist zweifelhaft; überhaupt handelt es sich um eine reine Privatarbeit, die aber eine gute Kenntnis Südarabiens zeigt (vgl. J. WELLHAUSEN, Nachr. von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1893, 463 Anm. 4).

<sup>94</sup> NIELSEN, Handbuch I 186-234; HOMMEL, ebd. 88; M. HARTMANN, Arabische Frage 11-15; RYCKMANS, Noms propres I 1-35 (dieses Kapitel schon vorher abgedruckt: LM 44 [1931] 199-233); RYCKMANS, LM 55 (1942) 167. 168. 170. 171. 173; TRITTON, ERE X 882b-883a; RHODOKANAKIS, Studien II 10. 166; FELL, ZDMG 54 (1900) 231-259; LANGDON 2-7. 11. 14. 15. 20. 21. 24. 36. 65. 66 (das südarabische Pantheon ist nicht frei von babylonischen Einfluß: ebd. 5); LANDERSDORFER 22-27; HEHN 141-146; DÉAK 40-52 (speziell über die Gottheit *Wadd*, in Nord- und Südarabien: 44-50). — In Ḥaḍramaut kommen noch heute theophore Namen vor, in denen diese heidnischen Gottheiten fortleben (WREDE 164 f.).

<sup>95</sup> NIELSEN, Handbuch I 198-205. 213-234; dasselbe auch wiederholt in anderen

gemeinsam, wenn auch in mancherlei Umgestaltungen, die vor allem die zweite und dritte Gottheit betreffen <sup>96</sup>. Die Ansichten von NIELSEN sind aber stark angefochten worden <sup>97</sup>. Zweifellos war der Astralkult in Südarabien sehr bedeutend <sup>98</sup>, und vor allem der Mondkult nahm dort einen hervorragenden

Veröffentlichungen von NIELSEN, so: *Ilmukah* 39. 50-65 (= MVG 14 [1909] 343. 354-369); OLZ 16 (1913) 200-204; OLZ 18 (1915) 289-291; ZDMG 66 (1912) 469-472. 589-600; ZDMG 67 (1913) 381-383; Der dreieinige Gott I 121-126; Ras Šamra, bes. 2-45. 54-69. 99-103. LANGDON (3-6) nimmt ebenfalls die Göttertrias an, aber er sieht es nur als möglich an, daß sie die einzigen Gottheiten waren („perhaps“). Ähnlich drückt sich CATON-THOMPSON aus: „Pre-Islamic religion seems to have centered on the worship of an astral triad; a solar goddess, Shems, a moon god, Sin; and Ishtar, Venus, also male“ (RCAJ 26 [1939] 83); desgleichen MONTGOMERY 152 f. Vgl. auch unten Anm. 97.

<sup>96</sup> NIELSEN, Handbuch I 186-241 passim; Der dreieinige Gott I und II passim; MVG 21 (1916) 253-265, und die anderen in Anm. 95 zitierten Veröffentlichungen von NIELSEN; speziell über die Venusgottheit, die nach NIELSEN auch in Nordarabien männlich ist (nur bei den Nordsemiten weiblich): ZDMG 66 (1912) 469-472; 67 (1913) 379-383; Handbuch I 204. 231. 238-240. (Dagegen ist nach RYCKMANS [Noms propres I 3] die Göttin *ʾIlat* in Nordarabien Venusgöttin.) Nach NIELSEN's Auffassung haben die Sonnen- und Venusgottheit nicht das Geschlecht, sondern das Gestirn gewechselt, also:

Südsemitisch: *Šams* (weibliche Sonne) = nordsemitisch: *Ištar-ʿAštart* (weibliche Venus).

Südsemitisch: *ʿAštart* (männliche Venus) = nordsemitisch: *Šamaš* (männliche Sonne).

(Siehe bes. Handbuch I 239; Der dreieinige Gott I 253-255. 328-331). Diejenigen Namen, die im Süden die solare Göttin als persönliche Gottheit (Muttergöttin) charakterisieren, wie. z. B. *ʾIlat*, bezeichnen im Norden die Venusgöttin (NIELSEN, Handbuch I 239 Anm. 1). Ob diese Distinktion ausreicht, um seine These aufrechtzuerhalten, ist fraglich.

<sup>97</sup> Siehe z. B. die Kritik von RYCKMANS, RB 37 (1928) 288 f.; LM 55 (1942) 176; M. HARTMANN, Arabische Frage 13-15 (es gibt noch andere als diese drei Gottheiten); auch BARTON (202-211) nimmt gegen NIELSEN Stellung, stützt sich dabei aber teilweise auf evolutionistische Theorien. Nach seiner Ansicht ist *Athtar* [*ʿAštart*] ursprünglich ein Gott chthonischen Charakters (Fruchtbarkeitsgott) und erst nachträglich zum Venusgott geworden (136) — eine Theorie, die nicht genügend begründet ist. — Gegen NIELSEN's Ansicht, daß auch bei den Thamudenern der männlich gedachte Mond eine weiblich gedachte Sonne neben sich gehabt habe, siehe GRIMME, ZS 5 (1927) 255 f. Vgl. auch J. CANTINEAU, Antiquity 2 (1928) 503; H. WEINEL, OLZ 26 (1923) 50-54, bes. 53. [Es ist wohl richtig, daß sich eine ganze Anzahl der Unmenge von Götternamen als Beinamen der drei Hauptgottheiten Mond-Sonne-Venusstern erweisen, Beinamen, die meist eine besondere Erscheinungsform des betr. Gottes bezeichnen. Aber daß das altsüdarabische Pantheon nur diese Trias enthalten habe, ist doch kaum anzunehmen. M. H.] Vgl. auch DUSSAUD, Syria 20 (1939) 272.

Es würde hier zu weit führen, sich mit der ganzen Argumentation von NIELSEN auseinanderzusetzen; es sei nur auf eine Grundvoraussetzung hingewiesen, die Bedenken erregen muß: die viel zu schematische Verwendung der Gleichung „Südsemiten“ = „primitive Nomadenkultur“, z. B. in Generalisierungen wie: In der primitiven südsemitischen Nomadenkultur sind die Götter vorwiegend Naturobjekte, in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur werden diese Naturgötter allmählich zu menschenähnlichen Personen umgeformt (Der dreieinige Gott I 373). Gehören die altsüdarabischen Hochkulturen zur primitiven Nomadenkultur?

<sup>98</sup> RYCKMANS, LM 55 (1942) 169. 175. 176; LANGDON passim, bes. 3-6; RHODOKANAKIS, Studien III 5. 9; TKAČ in PAULY-WISSOWA I A (1920) 1307 f. — Plejadenkult ist in südarabischen Inschriften nicht bezeugt, im nordarabischen Gebiet nur schwach, und zwar unter aramäischem Einfluß (GRIMME, Pfingstfest und Plejadenkult 44), ob-

Platz ein <sup>99</sup>, aber für die Gesamtheit der Semiten wird der Mondkult von NIELSEN doch überschätzt <sup>100</sup>. (Eingehende Behandlung dieser Fragen muß für später zurückgestellt werden.) Die Götter wurden nicht in menschlicher Gestalt abgebildet <sup>101</sup>. Der Mond erscheint auch als mythischer Stammvater, und zwar unter verschiedenen Namen bei Minäern, Sabäern und Katabanern <sup>102</sup>. Ein Kult der rein menschlichen Ahnen bestand ebenfalls <sup>103</sup>; ob dieser auch mit Opfern verbunden war, ist nicht ersichtlich.

wohl noch heute im südarabischen Bauernkalender (siehe GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet II 16-18 und die dort angeführten Belege) und auch sonst oft bei Ackerbauern (sogar Primitiven) die Plejaden eine ziemlich bedeutende Rolle spielen (ANDREE, Gl 64 [1893] 362-366).

<sup>99</sup> Vgl. außer den in Anm. 95-96 zitierten Stellen vor allem: NIELSEN, Mondreligion, passim; (HOMMEL, Ethnologie 239 f., macht einige Reserven gegenüber diesem Werk, stimmt aber doch weitgehend mit NIELSEN überein; ähnliche Auffassungen schon vorher: HOMMEL, Gestirndienst, passim); NIELSEN, *Imuḫah* 61-70 (= MVG 14 [1909] 365-374); NIELSEN, MVG 11 (1906) 258-260; GRIMME, ÖLZ 9 (1906) 57-70, bes. 63-66. 69; GROHMANN, Göttersymbole 37-44; HOMMEL, Ethnologie 85 f. 136-144; M. HARTMANN, Arabische Frage 12; RYCKMANS, LM 55 (1942) 168. 170. Archäologisch ist der Mondkult für Südarabien jetzt auch nachgewiesen durch die Ausgrabung eines Mondtempels in Ḥurāida im westlichen Ḥadramaut (vgl. CATON-THOMPSON, RCAJ 26 [1939] 88 f.; RYCKMANS, LM 57 [1944] 163-176, bes. 167-169; NIELSEN, Der dreieinige Gott II/1, 64 f. 107-111).

<sup>100</sup> Siehe oben Anm. 97; ferner P. DHORME, RB, N. S. 3 (1906) 485-489, bes. 488 f. (Rez. über NIELSEN, Mondreligion); MARGOLIOUTH 17; MONTGOMERY 158 note 27; DUSSAUD, Syria 20 (1939) 272. — WINNETT (MW 30 [1940] 124-128) vertritt die Auffassung, daß die Mondgottheit in Nordarabien weiblich war. Mit dieser Ansicht steht er allerdings fast allein, aber die Frage verdiente doch noch eine genauere Untersuchung. — In Ras Šamra-Ugarit wurde, wie es scheint, außer einem Mondgott noch eine Mondgöttin verehrt; letztere geht aber auf sumerischen Einfluß zurück (DUSSAUD, Ras Shamra 2 141-144; vgl. auch ebd. 156 f.). — NIELSEN lehnt die Annahme einer weiblichen Mondgottheit als „unmöglich“ ab und interpretiert den Text anders (Ras Šamra 92-94). Nach LANGDON (86 f.) ist der Mondkult bei den Nordsemiten gänzlich auf babylonischen, d. h. letztlich auf sumerischen Einfluß zurückzuführen.

<sup>101</sup> NIELSEN, Handbuch I 201; NIELSEN, *Imuḫah* 70 (= MVG 14 [1909] 374); NIELSEN, Der dreieinige Gott I 126-129; TRITTON, ERE X 883b; LANDERSDORFER 27; MONTGOMERY 156. GRIMME vermutet menschengestaltige Götterdarstellungen (Mohammed [1904] 31), aber die dafür angeführten Gründe sind schwach. Auch RYCKMANS läßt diese Möglichkeit offen, drückt sich aber zurückhaltend aus: „On ignore sous quelle forme la divinité était adorée dans les temples. D'après les représentations symboliques qui figurent sur les inscriptions et les ex-voto, il est vraisemblable que les divinités étaient des statues à forme humaine ou animale. Ainsi, un dédicant offre une tunique pour vêtir le dieu 'Athtar'“ (LM 55 [1942] 169).

<sup>102</sup> NIELSEN, *Imuḫah* 69 f. (= MVG 14 [1909] 373 f.); NIELSEN, Handbuch I 217; vgl. auch RYCKMANS, LM 55 (1942) 167. 174; BARTON 208; MARGOLIOUTH 12 f.

<sup>103</sup> Vgl. PRÄTORIUS, ZDMG 27 (1873) 645-648; MORDTMANN, ebd. 30 (1876) 39; GOLDZIHNER, Studien I 231 Anm. 5; RYCKMANS, LM 55 (1942) 173 (über Gräber und Grabstelen); ebd. 174 (über Vergöttlichung von Königen und legendären Personen). Über Vergötterung der Könige vgl. NIELSEN, ZDMG 66 (1912) 593 f.; 68 (1914) 715 f. 717 f.; NIELSEN in Handbuch I 233 f.; HOMMEL, ebd. 68; GROHMANN, ebd. 161 f. (über Totenbestattung). 162-165 (über Grabstelen). 165 f. (über Ahnenstatuetten). Immerhin sind unsere bisherigen Kenntnisse darüber noch sehr dürftig. „Bisher konnten in Südarabien immer nur leere Grabstätten vom Typus der Felsengräber näher untersucht werden. Wir wissen daher von der Bestattungsweise, von Grabbeigaben, von Totenkult



Auf Opfer an Naturgeister deuten vielleicht die an heiligen Quellen niedergelegten Opfergaben hin (siehe oben S. 795. 797) <sup>104</sup>.

Eine Beziehung bestimmter Opfergaben zu bestimmten Gottheiten (oder überhaupt allgemeiner zu bestimmten Empfängern) läßt sich nicht feststellen <sup>105</sup>.

### III. Unterschiede zwischen dem altsüdarabischen und dem altnordarabischen Opfer <sup>106</sup>.

	Südarabien	Nordarabien
Materie:		
1. Wichtigstes Opfertier	Rind	Kamel
2. Farbe	nichts bekannt	mit Vorliebe weiß
3. Menschenopfer	nicht nachweisbar	verschiedentlich bezeugt, aber nur in Randgebieten und spät (nordsemitische Einflüsse)
4. Weihrauch	große Bedeutung	geringe Bedeutung
5. Unblutige Tierweihe	nichts bekannt	stark bezeugt
6. Votivgeschenke	Erzeugnisse des Kunsthandwerkes (Statuetten usw.)	hauptsächlich Waffen und Kleider; Statuen, auch Idole so gut wie unbekannt, nur nordsemitischer Import
Ritus:		
7. Altar	kunstvoll hergestellte Altäre	keine Altäre, nur rohe Steine
8. Brandopfer	sehr bedeutend	fast unbekannt

und Jenseitsglauben der alten Südaraber so gut wie nichts, jedenfalls nichts Sicheres.“ (HÖFNER in HARTMANN-SCHEEL 60).

<sup>104</sup> Über Brunnengeister vgl. auch M. HARTMANN, Arabische Frage 399. Wasser-gottheiten (dei aquarii) bei den Sabäern werden genannt von MORDTMANN-MITTEWOCH, Sabäische Inschriften 69. [Bewässerungsgottheiten (*mnḏht*) werden in den Inschriften, besonders solchen, die über den Bau von Wasseranlagen irgendwelcher Art berichten, sehr häufig erwähnt. M. H.] Es ist aber nicht sicher, ob diese „Ressortgottheiten“ einer hochspezialisierten Zivilisation aus früheren Naturgeistern hervorgegangen sind. Mit größerer Berechtigung könnten die oben Anm. 30 zitierten Angaben auf Kult von Naturgeistern gedeutet werden.

<sup>105</sup> Für den Grundsatz der Ähnlichkeit zwischen dem Empfänger des Opfers und der Opfergabe beruft sich NIELSEN (Handbuch I 204. 234) auf das Ritual der ḥarrānischen Šabier. (CHWOLSOHN I 389; vgl. auch ebd. 391. 393. 395. 397) und leitet daraus ab, daß auch bei den Sarazenen des NILUS (auf der Sinaihalbinsel) die Morgenstern-gottheit als Knabe aufgefaßt wurde, weil ihr junge, schöne Knaben geopfert wurden. Ein so später und so einzelner Beleg wie das Ritual der ḥarrānischen Šabier ist aber keine genügende Grundlage für so weitreichende Schlüsse. Jedoch kann im übrigen NIELSEN's Annahme zu Recht bestehen, daß die Morgensterngottheit auch in Nordarabien ursprünglich männlich war und erst unter babylonischem Einfluß zu einer weiblichen Gottheit wurde.

<sup>106</sup> Die Knappheit des Raumes gestattet nicht, die Belege für Nordarabien im einzelnen zu bringen; ich muß dafür auf eine später zu veröffentlichende Arbeit verweisen (siehe oben S. 789) und mich hier mit einer rein tabellarischen Gegenüberstellung begnügen.

	Südarabien	Nordarabien
Anlässe:		
9. Regelmäßige Opfer	sehr häufig, vor allem in Verbindung mit dem Ackerbau	weniger bedeutend, außer Erstlingsopfern (bei den Hirten ursprünglich im Frühling)
10. Zehnter (als Tempelsteuer)	feste Einrichtung	unbekannt
Zwecke:		
11. Sühnopfer	häufig, in Verbindung mit Schuldbekenntnis (Reueurkunden)	nichts dergleichen bekannt
Darbringer:		
12. Priester	organisierte Hierarchie	keine Opferpriester, nur Hüter der Heiligtümer; jeder Mann konnte selbst opfern
13. Kultische Funktionen der Frau	zwar nicht Opferpriesterin, aber vielleicht sonstige Bedeutung im Kult (als Sakralprostituierte?)	sehr geringe Bedeutung; Sakralprostitution unbekannt
Empfänger:		
14. Astralgottheiten	durchaus dominierend	astraler Charakter der Gottheiten meist zweifelhaft, jedenfalls weniger ausgeprägt
15. Monotheismus	nicht nachweisbar, immer eine Mehrheit von Göttern; Hauptgott der Stammesgott, wahrscheinlich der Mondgott	Mehrheit von Göttern, aber der alte Himmels-gott ( <i>Allāh</i> ) noch erkennbar, wenn auch im Kult zurücktretend <sup>107</sup>
16. Ahnenkult	Vergötterung von Königen	Vergötterung nicht nachweisbar; eher Totenfürsorge als Totenverehrung

Schließlich muß man sich auch noch fragen, ob nicht das geringere oder größere religiöse Interesse überhaupt einen charakteristischen Unterschied zwischen Nord- und Südarabien darstellt. Tatsächlich haben manche Autoren einen starken Kontrast zwischen dem von Religion ganz durchtränkten Leben der alten Südaraber und der religiösen Indifferenz der Beduinen im vorislamischen Nordarabien behauptet<sup>108</sup>. Aber vielleicht ist dieser Gegensatz doch etwas überspitzt und der Eindruck einer so verschiedenen Einstellung zur

<sup>107</sup> Über den vorislamischen *Allāh* in Nordarabien vgl. BROCKELMANN, ARW 21 (1922) 99-121. Gegen die Theorie von GRIMME und MARGOLIOUTH, die diesen Monotheismus aus Südarabien herleiten will, vgl. ebd. 121; ferner: NÖLDEKE-SCHWALLY II 206 f.; BUHL 130 Anm. 16; AHRENS, ZDMG 84 (1930) 16. 35 f.; AHRENS, Muhammed 45-48. 55; RUDOLPH 71-75. Auch NIELSEN (Handbuch I 250) ist zurückhaltend, obwohl er in vielem mit GRIMME übereinstimmt. — Zugunsten eines südarabischen Monotheismus vgl. MORDTMANN-MITTEWOCHE, Sabäische Inschriften 2 (allerdings handelt es sich hier um eine Inschrift aus dem Jahre 439-440 n. Chr.). Vgl. auch D. H. MÜLLER, ZDMG 30 (1876) 671-673; MORDTMANN-MÜLLER, WZKM 10 (1896) 285-292; MARGOLIOUTH 67 f. Über das angebliche Vorkommen des Gottesnamens *Allāh* in einer minäischen Inschrift vgl. HALÉVY, RS 1 (1893) 90-94, gegen H. DÉRENBOURG, JA VIII/20 (1892) 157-166.

<sup>108</sup> GOLDZIH, Studien I 3 f.; PETTAZZONI II 346.

Religion zum großen, wenn nicht gar zum größten Teil durch den Charakter der Quellen bestimmt. Aus Südarabien liegen die monumentalen Zeugen des Kultus in Tempeln, Altären, kostbaren Votivgeschenken und Weiheinschriften vor, denen Nordarabien keine gleichartigen Zeugnisse der religiösen Betätigung entgegenzustellen hat. An zeitgenössischen literarischen Quellen sind dort aus vorislamischer Zeit nur Gedichte erhalten, aus denen man wenig über das religiöse Leben entnehmen kann; dabei darf aber die bereits erstarrte Kunstform der altarabischen Poesie, ihre konventionelle Begrenzung nach Stoff und Form nicht vergessen werden<sup>109</sup>. Immerhin liegen aber doch auch aus Nordarabien gewisse epigraphische Zeugnisse religiösen Lebens vor, freilich nur in Form einfacher Felsgraffiti<sup>110</sup>, und wenn man auch in ihrer Ausdeutung im religiösen Sinne nicht so weit gehen kann wie GRIMME<sup>111</sup>, so bleibt doch immerhin noch beachtenswert viel bestehen<sup>112</sup>. Der Unterschied zwischen dem religiösen Leben in Nord- und Südarabien besteht in erster Linie wohl nicht in der größeren oder geringeren Intensität, sondern vielmehr in den Ausdrucksformen der religiösen Betätigung, die in der Hochkultur viel mehr organisiert und ritualisiert sind, während sie in der Beduinenkultur individueller und unbestimmter sind<sup>113</sup>.

### Schlußbemerkungen.

Beruhend die Unterschiede zwischen Nord- und Südarabien im Opferwesen (und überhaupt in der Religion) nur auf einer verschiedenen Entwicklungsstufe, mit anderen Worten, sind sie nur das Ergebnis einer inneren Entwicklung, oder werden hier Kulturkomplexe für uns faßbar, die genetisch selbständig sind, mit ethnisch verschiedenen Trägern?

Ein großer Teil der registrierten Unterschiede erklärt sich zweifellos aus der verschiedenen Höhe der allgemeinen Kultur. Daß der rohe Steinblock durch einen kunstvollen Opferaltar ersetzt wird, daß an die Stelle des Opferplatzes unter freiem Himmel der geschlossene Tempel tritt, und vieles andere dieser Art ist sehr naheliegend. Dazu gehört auch die Ausbildung eines eigenen Priesterstandes, der der Hirtenkultur ursprünglich fremd ist. Es wäre sicher

<sup>109</sup> GRÜNEBAUM, *passim*; vgl. auch ANDRAE 34; LEVI DELLA VIDA 89 f.

<sup>110</sup> Vgl. bes. LITTMANN, *Thamūd und Šafā*, *passim*; GRIMME, OLZ 29 (1926) 13-23; MO 28 (1934) 72-98; Šafatenisch-arabische Religion, *passim*. Die šafatenischen und zum größten Teil auch die thamudeischen Inschriften stammen von Beduinen (NIELSEN, MVG 21 [1916] 258; LITTMANN, *Thamūd und Šafā* 1 f. 23-27. 34-37. 97-104. 115-117).

<sup>111</sup> GRIMME, siehe Anm. 110, bes. Šafatenisch-arabische Religion 143; dazu LITTMANN, *Thamūd und Šafā* 5. 39. Siehe auch WINNETT, *Inscriptions* 6 f.

<sup>112</sup> LITTMANN, a. a. O. 103. — Beachtenswert sind auch die vielen theophoren Personennamen (WELLHAUSEN, *Reste* 1-10; BRÄU, WZKM 32 [1925] 31-59. 85-115). Richtig ist allerdings, daß diese nur den kleineren Teil der Namen bilden (verglichen mit der Namensbildung eines höheren semitischen Altertums, haben die nordarabischen Namen verhältnismäßig wenig religiösen Inhalt), doch sind sie immerhin noch zahlreich. Vgl. GRATZL 9-11; siehe auch ebd. 15.

<sup>113</sup> Vgl. BRÄU, WZKM 32 (1925) 111 f.; siehe den ganzen Kontext 107-115.



verfehlt, in der nord- und südarabischen Kultur zwei ganz verschiedene Komplexe zu sehen, die nur geographisch benachbart sind und genetisch nicht zusammenhängen. Beide enthalten vielmehr eine starke gemeinsame Komponente, die sich im Opferwesen, nach Abzug aller in der Tabelle dargestellten Unterschiede, deutlich zeigt (gemeinsam sind z. B. die blutigen Tieropfer mit Opfermahl — die auch in der Ackerbaukultur sehr häufig vorkommen —, Gelübde und Wallfahrten, Erstlingsopfer, Bitt- und Dankopfer, Verehrung der Gottheiten an bestimmten heiligen Stätten, vielleicht Kult des Mondgottes als Hauptgott, und Naturgeisterkult). Überhaupt zeigt der ganze Befund, daß nicht nur die Sprachen, sondern auch die Kulturen in Nord- und Südarabien nahe verwandt sind.

Dadurch wird aber die Möglichkeit eines nichtarabischen oder sogar nichtsemitischen ethnischen Substrats in Südarabien durchaus nicht ausgeschlossen, und diese andere Komponente würde vieles von den Unterschieden im Opferwesen und auch sonst erklären. Tatsächlich hat man ja schon lange mit einer solchen Vorbevölkerung gerechnet <sup>114</sup>, die gewöhnlich als „kuschitisch“ oder „hamitisch“ bezeichnet wurde <sup>115</sup>. Das bringt uns aber nicht viel weiter, nachdem der Begriff der „Hamiten“ überhaupt so problematisch geworden ist <sup>116</sup>. Vom Namen einmal ganz abgesehen, sprechen eine Reihe von Gründen für die Annahme eines solchen andersartigen Substrats. PETTAZZONI hat das z. B. schon bezüglich des Schuldbekenntnisses vermutet <sup>117</sup>, das in Nordarabien unbekannt ist. Ein anderer wichtiger Zug ist die Bedeutung des Rindes in Südarabien, die ja auch ins Mythologische hinüberzugreifen scheint <sup>118</sup>. In diesem Zusammenhang verdient die Tatsache Beachtung, daß es noch heute in Südarabien eine Kultur gibt, die fast ganz auf der Rinderzucht beruht, ohne nennenswerten Ackerbau zu besitzen, nämlich bei den *Ḳarā* zwischen 53° und 55° 21' ö. L. <sup>119</sup>. Dort ist auch das Rind mit einer Art religiöser Verehrung umgeben <sup>120</sup>, die im heutigen Arabien sonst nirgends vorkommt <sup>121</sup>. Stellt diese Rinderzucht ohne Ackerbau eine bloße

<sup>114</sup> Vgl. CAUSSIN DE PERCEVAL I 5; WINCKLER in SCHRADER 144; MILES, *Persian Gulf* I 1 f. 11-15. II 355. 361. 418; RATHJENS-WISSMANN 209-212; GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I 58; weitere Belege bei HENNINGER, *IAE* 42 (1943) 157-159. 161.

<sup>115</sup> CAUSSIN DE PERCEVAL, a. a. O.; WINCKLER, a. a. O.; MILES, a. a. O.

<sup>116</sup> Vgl. BROCKELMANN, *A* 27 (1932) 797-818; WÖLFEL, *Archiv für Anthropologie*, N. F. 37 [1942 ?] 89-140.

<sup>117</sup> PETTAZZONI II 324-347, bes. 344-347.

<sup>118</sup> Siehe oben Anm. 26 über Beziehungen zwischen Rind und Mond.

<sup>119</sup> Am ausführlichsten beschrieben von B. THOMAS, *Arabia Felix*; zu vergleichen auch BENT 244-267; eine kurze zusammenfassende Darstellung bei SCHMIDT, *Eigentum* II 319-325.

<sup>120</sup> Vgl. THOMAS, *Arabia Felix* 80. 98.

<sup>121</sup> Nur bei einigen Stämmen im nördlichen Yemen — also noch näher dem Kerngebiet der alten südarabischen Hochkulturen — sind Spuren einer Heilighaltung des schwarzen Rindes festzustellen (siehe GLASER, *Mittheilungen* 4 f.). Außerdem besteht in manchen Teilen des arabischen Sprachgebietes ein ausgesprochener Widerwille gegen den Genuß von Rindfleisch. So schreibt DALMAN (*Arbeit und Sitte* VI 72): „Der Araber liebt Rindfleisch nicht. Man sagte in Jerusalem, im Deutschen Hospital

Verarmungserscheinung dar, oder haben wir hier etwas Ursprüngliches vor uns, eine Komponente der altsüdarabischen Hochkulturen, die weiter westlich beheimatet waren und Ackerbau mit Rinderzucht verbanden <sup>122</sup> ? Die Frage läßt sich noch nicht definitiv beantworten, aber die zweite Annahme ist wahrscheinlicher. Auf jeden Fall ist die südarabische Rinderzüchterkultur für die allgemeine Kulturgeschichte außerordentlich wichtig, und zwar als Bindeglied zwischen Ostafrika und Vorderindien. Wie man sich die Verbreitung dieser Rinderzucht zu denken hat, ist einstweilen noch nicht mit Sicherheit zu sagen. Die Wanderung konnte an der Küste des Persischen Golfs entlang gehen (nicht notwendig von Vorderindien aus; der gemeinsame Ausgangspunkt könnte auch weiter nördlich sein, nachdem jetzt eine alte Rinderzucht aus Anau bekannt ist); sie konnte auch durch das Innere von Südarabien gehen — wenn die Wüste *Rub' al-Hālī* früher einmal ein wasserreiches Gebiet war, wofür manche Anzeichen sprechen <sup>123</sup> — und schließlich ist auch der Seeweg nicht ausgeschlossen, denn nach Soḳoṭra muß die Rinderzucht auf dem Seewege gelangt sein, und zwar schon früh, denn das dortige Rind ist buckellos <sup>124</sup> — eine Form, die auch auf dem südarabischen Festland älter ist als das heutige Buckelrind <sup>125</sup>.

Schließlich sind auch noch sonstige kulturelle Besonderheiten Südarabiens zu erwähnen, die für einen eigenen Kulturkomplex sprechen, wie eine eigenartige Form der Beschneidung <sup>126</sup> und anderes aus dem Gebiet

werde viel Rindfleisch gekocht, weil es gesund sei und sichere, daß die Araber nur bei wirklichen Leiden ins Hospital kommen und da aushalten würden.“ Vgl. auch ebd. 160 f.; ferner KREMER, Studien III-IV 86 f.; JACOB 94. Da dieses Vorurteil besonders im 'Irāk verbreitet ist (KREMER, a. a. O. 86), ist es nicht zu gewagt, darin iranischen Einfluß zu sehen (anders MORITZ, Arabien 47, der den Widerwillen gegen Rindfleisch daraus erklären will, daß Rinder im alten Arabien als schlechtes Omen galten. Vgl. dazu WELLHAUSEN, Reste 115 Anm. 2). Die sonstige Dokumentation für die Heilighaltung des Rindes ist aber sehr schwach. So schreibt COOK (in SMITH, Religion 600): „Cattle killers was a term of reproach for the man of Jōbar (WETZSTEIN, ZDMG XI, 488)“. Tatsächlich sagt WETZSTEIN an der betr. Stelle (11 [1857] 488), daß einem Bauern aus dieser Ortschaft (bei Damaskus) zugerufen wird: „Ihr tötet euer Vieh“ (d. h. ihr quält es durch Überlastung zu Tode), weil er einen Baumstamm von einem alten, gebrechlichen Pferd [!] schleppen läßt. Daraus läßt sich also für eine besondere Heilighaltung des Rindes nichts ableiten.

<sup>122</sup> GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 190 f.; vgl. über die Rinderzucht auch ebd. I 196 f. II 250a (Index s. v. Rind).

<sup>123</sup> Siehe die Belege bei HENNINGER, IAE 42 (1943) 143 Anm. 2.

<sup>124</sup> REILLY, RCAJ 28 (1941) 133 f.; SCOTT, ebd. 150; GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 196 (und die dort angegebenen Belege).

<sup>125</sup> Dafür spricht, daß alte bildliche Darstellungen durchgängig das buckellose Rind zeigen. Vgl. GLASER, Punt 4. 12. (= MVG 4 [1899] 54. 62); COON, Southern Arabia 392; STARK, GJ 93 (1939) 8; STARK, JRAS 1939, 487; STARK, Winter in Arabia 202; STARK, Seen in the Hadhramaut 175; wird mir auch bestätigt durch briefliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. A. STAFFE (21. 1. 1947); er macht mich darauf aufmerksam, daß die von M. HARTMANN (OLZ 11 [1908] 173-179. 269-274) besprochene südarabische Darstellung typische Kurzhornrinder zeigt, wie sie auch der ältesten Rinderzüchterschicht in Afrika angehören (siehe die Abbildung vor Sp. 269).

<sup>126</sup> HENNINGER, A 33 (1938) 952-958; 35/36 (1940/41) 370-376.

der materiellen und sozialen Kultur<sup>127</sup>. Diese Annahme wird verstärkt durch den linguistischen und anthropologischen Befund (siehe oben S. 789 f.); letzterer ist deshalb besonders interessant, weil darin schon ein Zusammenhang mit Vorderindien festgestellt werden konnte<sup>128</sup>.

Beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse sind wir allerdings noch weit davon entfernt, die Herkunft und die Wanderungen dieser altsüdarabischen Bevölkerung eindeutig bestimmen zu können, und so wirft diese Arbeit viel mehr Fragen auf, als sie beantworten kann. Immerhin dürfte es aber doch von Nutzen sein, die bestehenden Probleme in dieser Weise umschrieben und einige Vorfragen bereinigt zu haben. Fortschritte der Erkenntnis sind zu erwarten einerseits von der weiteren ethnographischen und archäologischen Erforschung Südarabiens — Ausgrabungen sind ja erst in ganz geringem Umfang durchgeführt worden<sup>129</sup> —, andererseits von der Vergleichung mit Nachbargebieten, vor allem mit den Rinderzüchterkulturen in Ostafrika und in Vorderindien.

---

<sup>127</sup> HENNINGER, IAE 40 (1941) 41-50; 42 (1943) 44-46. 142. 152-154; HENNINGER, Pariastämme, bes. 526-530. 532-534; GROHMANN, Südarabien als Wirtschaftsgebiet I passim, bes. I 96-102 (diese Zusammenfassung des Materials über die südarabischen Pariaklassen war mir 1939 noch unbekannt. J. H.).

<sup>128</sup> COON, *Races of Europe* 407. 425-431; SCOTT, *Yemen* 198. 202 f.; SCOTT, RCAJ 28 (1941) 150. — GROHMANN (Südarabien als Wirtschaftsgebiet I 61) hielt die Frage noch nicht für spruchreif.

<sup>129</sup> Siehe die Publikationen von CATON-THOMPSON (oben Anm. 99) und RATHJENS-WISSMANN.

---



# Studien zur litauischen Wortgeographie<sup>1</sup>.

VON MAX NIEDERMANN, Neuchâtel.

Meinem lieben Freunde Prof. Dr. J. ENDZELIN in treuer Verbundenheit gewidmet.

## Inhalt:

- I. Die Haupttypen der Benennungen des Storches im Litauischen.
  1. *gañdras*.
  2. *gūžas*.
  3. *gužūtis*.
  4. *stařkus*.
  5. *garnys*.
  6. *būsilas*.
  7. *baciōnas*.
- II. Vereinzelte, meist scherzhaft gebrauchte litauische Storchennamen.
  1. *klegėtis*.
  2. *juoduodėgis* u. ä.
  3. *Jōnas* u. ä.

Seitdem ich in der Festgabe für ADOLF KÆGI (Frauenfeld 1919), S. 66 ff. die Haupttypen der litauischen Benennungen des Storches, *gañdras*, *gūžas*, *gužūtis*, *stařkus*, *garnys* und *būsilas* nach ihrer Etymologie und räumlichen Lagerung untersucht habe, bin ich fortdauernd bemüht gewesen, das mir damals zu Gebote stehende Material zu ergänzen, um das Thema später auf breiterer Basis wieder aufzunehmen. Daß ich das heute tun kann, verdanke ich, abgesehen von während eines längeren Aufenthaltes in Litauen im Sommer 1921 gemachten eigenen Erhebungen, Auskünften, die mir durch meinen litauischen Schüler Herrn STASYS ŠERKŠNAS vermittelt worden sind,

<sup>1</sup> Dieser im Winter 1942/43 verfaßte Aufsatz war als Beitrag zu einer Herrn Prof. J. ENDZELIN in Riga zgedachten Festschrift bestimmt, deren Zustandekommen die damaligen Umstände verhindert haben. In der Folge habe ich ihn am 22. Dezember 1944 der Redaktion des „Anthropos“ eingesandt, wo er erst heute erscheinen kann. Inzwischen hat Herr Prof. ALFRED SENN (University of Pennsylvania), mit dem ich mich leider wegen der Unterbrechung der Postverbindungen nicht verständigen konnte, das gleiche Thema zum Teil auf Grund desselben Materials auch seinerseits behandelt; s. Supplements to the American Slavic and East European Review, number I: Lithuanian dialectology by ALFRED SENN (ohne Datum, mir am 26. Juni 1946 zugegangen), p. 42 ss.: Word geography: A. Stork names. In der Annahme, daß die Vergleichung der beiden ganz unabhängig von einander entstandenen Darstellungen eines gewissen Interesses nicht entbehren dürfte, habe ich geglaubt, auf die Veröffentlichung der meinen nicht verzichten zu sollen. Ich drucke sie also hier unverändert ab.

und vor allen Dingen einer von meinem Freunde und Mitherausgeber unseres Wörterbuchs der litauischen Schriftsprache, Prof. Dr. ALFRED SENN, in der Zeit seiner Wirksamkeit an der litauischen Staatsuniversität veranstalteten Enquête, deren Ergebnisse er mir in liberalster Weise zur Verfügung gestellt hat. Meine Absicht ist es, in diesem Aufsatz zunächst die geographische Verbreitung der genannten Ausdrücke sowie des mir erst nachträglich bekannt gewordenen Typus *baciõnas* genauer zu umschreiben und sodann eine Anzahl von vereinzelt, meist scherzhaft gebrauchten litauischen Namen des Storches zu besprechen.

## I. Die Haupttypen der Benennungen des Storches im Litauischen.

### 1. *gañdras*.

Zu meinen früheren Feststellungen betreffend den Geltungsbereich dieses Ausdrucks im preußischen Kleinlitauen habe ich nichts hinzuzufügen. Danach ist *gañdras* allein bezeugt für die Kreise Memel, Tilsit, Ragnit, Pillkallen und Gumbinnen, endlich neben *garnys* für den Kreis Stallupönen.

In Großlitauen erstreckt sich die Verbreitzungszone von *gañdras* über die Kreise Mažeikiai, Kretinga, Telšiai und den westlichen Teil des Kreises Tauragė<sup>2</sup>. Im Osten dieses letztern Kreises scheint ursprünglich *gužūtis* allein

<sup>2</sup> Bei der Wiedergabe der litauischen Ortsnamen habe ich mich in erster Linie an die 1933 von der topographischen Sektion des Generalstabs der litauischen Armee herausgegebene Karte im Maßstab von 1 : 400 000 gehalten (Lietuvos žemėlapis. Vyriausiojo Stabo Karo topografinio skyriaus leidinys), die im allgemeinen zuverlässig, aber doch von unrichtigen Namensformen nicht völlig frei ist. So bietet sie z. B. Malėtai (Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Utena) statt Molėtai (s. Gimtoji Kalba V, Jahrgang 1937, S. 81; Molėtai richtig die Karte von P. Matulionis, Kalnuotumo ir nuotakumo Lietuvos ir jos pakraščių žemėlapis su žymesnėmis apgyventomis vietomis iš naujo sustatytas 1918-1920 m., Maßstab 1 : 630 000, ebenso der Atlante internationale del Touring Club italiano, Milano 1929, Blatt 51/52 und Blatt 58), Širvintai (Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Ukmergė) statt Širvintos (s. Gimtoji Kalba VI, Jahrgang 1938, S. 59; Širvintos richtig die Karte von Matulionis und der Atlas des Touring Club italiano), Kedainiai statt Kėdainiai (s. Gimtoji Kalba VI, S. 59; Kėdainiai die Karte von Matulionis, dagegen Kedainiai der Atlas des Touring Club italiano). Für Orte mit weniger als 200 Einwohnern, die in der Generalstabskarte nur ausnahmsweise verzeichnet sind, in meinen Materialien jedoch zahlreich vorkommen, war ich auf das vom statistischen Zentralbureau des litauischen Finanzministeriums unter dem Titel „Lietuvos apgyventos vietos“ (Kaunas 1925) veröffentlichte Ortsnamenverzeichnis angewiesen, das leider trotz seines amtlichen Charakters von Entstellungen wimmelt (s. die von M. JURKYNAS, Gimtoji Kalba V, Jahrgang 1937, S. 43 ff. daran geübte Kritik). Störend wirkt es sich auch aus, daß darin sämtliche Namen wegen der zugefügten näheren Bestimmungen wie mt. (miestas), km. (kaimas), bk. (bažnytkiemis), dv. (dvaras), vs. (viensėdis) im Genitiv stehen, aus dem die Form des Nominativs oft nicht mit Sicherheit zu erkennen ist. So findet sich, wie JURKYNAS a. a. O. zeigt, in der in der Hauptsache auf dem genannten Ortslexikon fußenden Lietuviškoji Enciklopedija eine Menge von falsch erschlossenen Nominativen nach Art von Lelionis, Kunigiškės, Pavariai, Stanuliškiai, Tetervai an Stelle von richtigem Lelionys, Kunigiškiai, Pavarės, Stanuliškės, Tetervos. Ich habe mich bemüht, durch allerlei Nachforschungen dieser Gefahr zu entgehen, muß aber in einzelnen Fällen auch

gebräuchlich gewesen zu sein, das auch jetzt noch in Eržvilkas, in Daugeliai (Amtsbezirk Eržvilkas) und in Adakavas (Amtsbezirk Skaudvilė) vorherrscht, neben dem sich jedoch dort seit längerer Zeit auch *gañdras* eingebürgert hat. Der Expansionsdrang von *gañdras* zeigt sich auch darin, daß es sogar im Westen des Kreises Raseiniai, des eigentlichen Kerngebietes von *gužūtis* auftritt, wo ich es für die Gemeinden Antkalniškės (Amtsbezirk Jurbarkas), Kražiai und Kelmė neben immerhin vorerst noch häufigerem *gužūtis* bezeugt finde, ferner daß es in Žagarė im Norden des Kreises Šiauliai, hart an der lettischen Grenze, den dort bodenständigen Typus *gūžas* konkurrenziert. Endlich bietet *gañdras* einer der von Bischof BARANOWSKI aufgezeichneten Dialekttexte aus Kuršėnai, ebenfalls im Kreise Šiauliai, an der Bahnlinie Šiauliai-Mažeikiai (s. Litauische Mundarten, gesammelt von A. BARANOWSKI, herausgegeben von F. SPECHT, Berlin 1920, S. 328). Ob dort daneben auch *gūžas* vorkommt, weiß ich nicht. Sporadische Belege für *gañdras* aus von dessen kompaktem Stammgebiet weit abliegenden Orten wie z. B. Nartas (Kreis Mariampolė, Amtsbezirk Kvietiškis, neben *garnys*) oder Maldžiūnai (Kreis Panevėžys, Amtsbezirk Razalimas, neben *stařkus*) erklären sich aus dem durch Schule und Presse vermittelten Einfluß der Schriftsprache, die sich, wie auch die zoologische Nomenklatur, für *gañdras* entschieden hat (vgl. z. B. Gamta, Jahrgang 1937, Nr. 1 ciconiae: *gandrinių*).

Lettisches *gañdris*, *gañdrs* war mir früher nur aus Wörterbüchern bekannt (s. Festgabe KAEGI, S. 72). Ich vermutete deshalb, daß es sich um einen auf gelehrtem Wege als zoologischer Fachausdruck ins Lettische gelangten Lituanismus handle. Nun erweist es sich aber, daß das Wort in Kurland wirklich volkstümlich ist, nämlich nach MÜHLENBACH-ENDZELIN, Lettisch-deutsches Wörterbuch I, S. 599 und ENDZELIN-HAUSENBERG, Ergänzungen und Berichtigungen zu MÜHLENBACH's lettisch-deutschem Wörterbuch I, S. 382 in Rucava/Rutzau, Gramzda/Gramsden, Kalēti/Kalleten, Nigranda/Niegranden, Liel-Ezere/Groß Essern, Embūte/Amboten, Aizpute/Hasenpot und Ruokaiši/Rokaischen, wozu aus meinen eigenen Sammlungen noch Āzvīķi/Ahswikken und Brīņķi/Brinkenhof kommen. Endlich belegt J. PLĀKIS, Kursenieku valoda (Latvijas Universitātes raksti XVI, 1927), S. 57 *gañdras* aus Preiļi/Preil auf der kurischen Nehrung. Der nördlichste der genannten Punkte, Ruokaiši, liegt etwa 50 Kilometer von der Stelle entfernt, wo die Bahnlinie Memel-Priekule/Preekuln bei Skuodas die litauisch-lettische Grenze schneidet. Gestützt auf diesen Tatbestand bezeichnet ENDZELIN *gañdris*, *gañdras* als Entlehnung aus dem Litauischen. Zutreffender würde wohl gesagt, daß das Wort aus dem Niederdeutschen zunächst ins Litauische übergegangen ist und sich dann weiterhin vom nordwestlichen Litauen aus nach Kurland hinein fortgepflanzt hat. Entlehnung klingt zu sehr nach Zweckbewußtsein, während es sich bei dem in Rede stehenden Vorgang vielmehr um eine mit der Ausbreitung eines Ölflecks vergleichbare Durchdringung handelt.

meinerseits Zweifel bestehen lassen. Die lettischen Ortsnamen habe ich dem Verzeichnis im Anhang von J. ENDZELIN's Lettischer Grammatik (Riga 1922), S. 851 ff. und von MÜHLENBACH-ENDZELIN, Lett.-deutsches Wörterbuch IV (Riga 1929/32), S. 867 ff. entnommen.



2. *gūžas*.

Die Grenzen, innerhalb deren dieser Typus allein herrscht (abgesehen von der bereits erwähnten, Žagarė betreffenden Ausnahme), verlaufen gegenwärtig über die folgenden, sämtlich zum Kreise Šiauliai gehörenden Orte: Žagarė — Skaistgirys — Gruzdžiai — Šiauliai — Radviliškis — Meškiučiai — Gaščiūnai — Joniškis. In dem östlich der Bahnlinie Šiauliai — Jelgava/Mitau gelegenen Teil des Kreises Šiauliai hat heute der Typus *stārķus* durchaus das Übergewicht, doch behauptet sich *gūžas* daneben als Relikt in Maželiai (Amtsbezirk Kriukai), Bučiūnai, Gediminiai, Kiviliai, Starkoniai, Vitarčiai (Amtsbezirk Pašvitinys), Mažieji Klovainiai (Amtsbezirk Klovainiai). Außerhalb des Kreises Šiauliai begegnet man *gūžas*, selbstverständlich ebenfalls als Relikt, in den Kreisen Kėdainiai (Amtsbezirk Baisogala, Gemeinden Biliūnai und Komariškiai) und Panevėžys (Amtsbezirk Šeduva, Gemeinden Pakalniškiai und Raginėnai, und Amtsbezirk Smilgiai, Gemeinde Rukonys). Wie man sieht, hat dieser Typus im Laufe der Zeit erhebliche Einbußen erlitten.

3. *gužūtis*.

Das eben von *gūžas* Gesagte gilt auch für *gužūtis*; auch dieses ist im Rückgang begriffen. Sein Verbreitungsgebiet umfaßt den ganzen Kreis Raseiniai, doch hat sich an dessen westlicher Peripherie daneben das im Vordringen befindliche *gañdras* an einigen Punkten einnisten können (s. oben S. 813). Durch das letztere mehr und mehr gefährdet ist auch sein Besitzstand im Osten des Kreises Tauragė (s. oben S. 812 f.), wogegen es bisher, wie es scheint, in den im Westzipfel des Kreises Kaunas am nördlichen Niemenufer gelegenen Gemeinden Veliuona und Kristapolis noch unbestritten Geltung hat. Ein Beleg aus Gulbinai in dem zum Kreise Kėdainiai gehörenden Amtsbezirk Pašūšvys läßt erkennen, daß *gužūtis* auch in nordöstlicher Richtung über den Kreis Raseiniai hinausgreift, doch darf hieraus nicht auf eine Tendenz zur Ausweitung geschlossen werden, sondern dieser Außenposten wird im Gegenteil eine Etappe darstellen, an der die rückläufige Bewegung des wenig widerstandsfähigen Typus *gužūtis* vorläufig zum Stillstand gekommen ist.

4. *stārķus*.

So wie der dem litauischen *gañdras* zugrunde liegende niederdeutsche Storchenname von Litauen aus nach Kurland weitergewandert ist, so ist umgekehrt das in Lettland durch die deutschen Besiedler heimisch gewordene niederdeutsche *stork* von dorthier mächtig nach Litauen hinein vorgestoßen. Im Lettischen ist es in verschiedenen mundartlichen Ausprägungen außer im äußersten Westen und im äußersten Osten überall volkstümlich (s. MÜHLENBACH-ENDZELIN, Lettisch-deutsches Wörterbuch III, S. 1045 und 1051) und in den Formen *starks*, *stārks*, *stārķis* von der Schriftsprache rezipiert (s. BLESE-PĒTERSONS, Latviešu pareizrakstības rokas grāmata, Riga 1933, S. 365). Der litauische Typus *stārķus* erstreckt sich der Nordgrenze Litauens entlang vom

östlichen Teil des Kreises Šiauliai über die Kreise Biržai-Pasvalys und Rokiškis bis in den Kreis Zarasai (Ežerėnai). Landeinwärts ist er vertreten in den Kreisen Kėdainiai, Panevėžys, Ukmergė und Utena. Im Kreise Biržai-Pasvalys ist *stařkus* allein gebräuchlich, desgleichen mit verschwindenden Ausnahmen im Kreise Rokiškis, wo mir nur aus zwei Gemeinden des Amtsbezirkes Kriaunos im äußersten Osten, nämlich Pakriaunys und Kriugiškis, Zeugnisse für *būsilas* neben *stařkus* vorliegen<sup>3</sup>. Im Ostteil von Šiauliai hat sich *stařkus* restlos durchgesetzt in den Amtsbezirken Linkuva, Lygumai und Pakruojis; in den Amtsbezirken Kriukai, Klovainiai und vor allen Dingen Pašvitinys behauptet sich daneben *gūžas* (s. oben S. 814). Besonders geartet sind die Verhältnisse im Kreise Zarasai (Ežerėnai). Auch hier hat *stařkus* zwar in weitem Umfang Fuß gefaßt, doch ist es ihm nur ganz ausnahmsweise gelungen, die konkurrierenden Typen *baciõnas* und *būsilas* aus dem Felde zu schlagen, vielmehr tritt es fast durchweg zusammen mit dem einen von diesen (mehrheitlich mit *baciõnas*) auf, gelegentlich sogar mit allen beiden. Im Einzelnen ergibt sich aus meinem Material folgendes Bild: a) nur *stařkus* scheinen zu kennen die Gemeinden Vasiliškis (Amtsbezirk Imbradas) und Tamašauka (Amtsbezirk Antalieptė); b) teils *stařkus* und teils *būsilas* wird gesagt in den Gemeinden Anapolis und Sadūnai (Amtsbezirk Dusetos); c) *stařkus* und *baciõnas* stehen neben einander in den Gemeinden Purvynė, Sandvaris, Skudutė, Šalinėnai und Vasakna (Amtsbezirk Antalieptė), Joniškis und Margavonė (Amtsbezirk Antažavė), Baibiai (Amtsbezirk Degučiai), Medališkiai (Amtsbezirk Paupinė), Sala (Amtsbezirk Salakas); d) *stařkus*, *baciõnas* und *būsilas* sind belegt für die Gemeinde Kruopeliškės (Amtsbezirk Antažavė).

Für den Kreis Kėdainiai fließen leider meine Quellen ganz besonders spärlich. Immerhin scheint daraus hervorzugehen, daß hier *stařkus* zwischen *gūžas*, *gužūtis* einerseits und *būsilas* andererseits eingebettet ist. *gūžas* haben wir in Biliūnai und Komariškiai im Amtsbezirk Baisogala nord-nordwestlich von Kėdainiai angetroffen (s. oben S. 814), *gužūtis* südwestlich von Baisogala in Gulbinai (Amtsbezirk Pašušvys; s. oben S. 814); *būsilas* ist der in den Amtsbezirken Seta östlich und Žeimiai südöstlich von Kėdainiai übliche Ausdruck (s. unten S. 818). Der einzige Beleg, den ich für *stařkus* aus dieser Gegend besitze, stammt aus der Gemeinde Vantainiai im Amtsbezirk Krakės, halbwegs zwischen Kėdainiai und Gulbinai.

Bei der Durchdringung des Kreises Panevėžys ist der Typus *stařkus* im Süden und im Südosten der Kreishauptstadt Panevėžys auf den Widerstand von *būsilas* gestoßen, das hier in den Amtsbezirken Vadokliai und Raguva die Alleinherrschaft bewahrt, während es sich im Amtsbezirk Ramygala nur mühsam in einigen Gemeinden wie Truskava, Užartėlė, Žudžiai neben *stařkus* zu halten vermag. Sonst hat es diesem weichen müssen, wobei es immerhin mancherorts, z. B. in den Gemeinden Daugšina, Jutkiškis, Masiokai, Naujasodė, in den Dainos Spuren hinterlassen hat. Im gesamten übrigen Gebiet dieses Kreises, also in den Amtsbezirken Indrioniškis, Krekenava, Kupiškis,

<sup>3</sup> Es darf wohl ohne weiteres angenommen werden, daß auch in dem in der Mitte zwischen Pakriaunys und Kriugiškis gelegenen Bezirkshauptort Kriaunos sowohl *būsilas* als *stařkus* vorkommt, nur habe ich dafür keinen ausdrücklichen Beleg.

Meškai (Mieškiai), Naujamiestis, Panevėžys-Velžys, Piniava, Razalimas, Smilgiai, Subačius, Šeduva, Šimonys, Troškūnai, Viešintos gilt, abgesehen von den früher erwähnten unbedeutenden *gūžas*-Enklaven in den Bezirken Smilgiai und Šeduva (s. oben S. 814) ausschließlich *stařkus*. Viešintos ist allerdings in meinem Material nicht vertreten, indessen kann in Anbetracht seiner Lage zwischen Šimonys und Troškūnai kein berechtigter Zweifel daran bestehen, daß auch hier überall *stařkus* gesagt wird.

Auch in den Kreisen Ukmergė und Utena stehen sich die Typen *stařkus* und *būsilas* gegenüber. Was die räumliche Verteilung beider anlangt, so stimmt sie für Utena mit derjenigen im Kreise Panevėžys überein, das heißt *būsilas* ist in die Defensive gedrängt und auf einen verhältnismäßig kleinen Teil der Gesamtfläche beschränkt. Für den Kreis Ukmergė dagegen trifft gerade das Umgekehrte zu; hier hat *stařkus* bloß in vier von insgesamt neunzehn Amtsbezirken, nämlich Balninkai, Kovarskas, Kurkliai und Žemaitkiemis Eingang gefunden, und nur zwei davon, Kovarskas und Kurkliai, ganz erobert, während es sich in den Besitz der beiden andern, Balninkai und Žemaitkiemis, mit *būsilas* teilen muß. Genaueres darüber ist aus den nachstehenden Angaben zu ersehen. Balninkai: *stařkus* in den Gemeinden Armoniškiai, Plaštoka, Šeparnė; *būsilas* in den Gemeinden Kildišiai und Kibildžiai; *stařkus* und *būsilas* neben einander in der Gemeinde Galai. Žemaitkiemis: *stařkus* in den Gemeinden Antaičiai, Kunigiskiai, Valtūnai; *būsilas* in den Gemeinden Brazgiai, Daropolis, Lesapolis, Lintvoros, Slabada, Žemaitkiemis.

Von den vierzehn Amtsbezirken des Kreises Utena fehlen sechs in meinen Materialsammlungen, nämlich Alunta, Joniškis, Kuktiškės, Lieliūnai, Linkmenys und Tauragnai. Für die acht verbleibenden ergibt sich eine reinliche Scheidung zwischen *stařkus* und *būsilas* in dem Sinne, daß *stařkus* mit Ausschluß von *būsilas* in den Amtsbezirken Anykščiai, Daugailiai, Debeikiai, Skemonys, Utena, Užpaliai und Vyžuonos herrscht, *būsilas* dagegen mit Ausschluß von *stařkus* in dem einen Bezirk Molėtai.

### 5. *garnys*.

Wie ich in der Festgabe für ADOLF KAEGI, S. 74 f. gezeigt habe, war *garnys* im preußischen Kleinlitauen früher der allein gebräuchliche Ausdruck für „Storch“ im Kreise Goldap und kam außerdem neben *gañdras* auch im Kreise Stallupönen vor. Heute erübrigt es sich, darauf zurückzukommen, weil seither das Litauische in dieser Gegend verklungen ist und überall nur noch deutsch gesprochen wird<sup>4</sup>.

Jenseits der Grenze, im ehemaligen russischen Gouvernement Suvalki, strahlt *garnys* fächerförmig aus über die Kreise Šakiai, Vilkaviškis, Mariampolė, Seinai, Alytus und die im Niemenknie gelegenen Amtsbezirke Garliava und Pakuonis des Kreises Kaunas. In den Kreisen Šakiai, Vilkaviškis und in den beiden ebengenannten Amtsbezirken des Kreises Kaunas begegnet es allein, desgleichen im Kreis Mariampolė, abgesehen davon, daß von meinen

<sup>4</sup> Siehe darüber G. GERULLIS, *Studi baltici* II (1932), S. 59 ff.



Gewährsmännern aus den Gemeinden Gudeliškė und Vaideliotai des Amtsbezirkes Krosna neben *garnỹs* auch *būsilas* angegeben, jedoch ausdrücklich als selten bezeichnet wurde. Die Auskunftgeber aus zwei andern Gemeinden desselben Bezirkes, Delnickos und Krosnėnai, antworteten auf die Frage, wie der Storch dort genannt werde, bloß mit *garnỹs*. Gegen Osten und Südosten hin flaut *garnỹs* merklich ab und nimmt dafür *būsilas* immer mehr überhand. Für die Kreise Seinai und Alytus stellt sich der Befund wie folgt <sup>5</sup>: A. Kreis Seinai. 1. Der 1919 an Polen gefallene Teil dieses Kreises, vorab die Stadt Seinai (Sejny) und Punkskas (Punsk) mit ihrer Umgebung, sowie der Amtsbezirk Būdvielis nördlich davon auf litauischem Boden, unmittelbar jenseits der Grenze, kennen nur *garnỹs*. 2. Amtsbezirk Kučiūnai: a) *garnỹs* häufiger als *būsilas* in Akmeniai und Žagariai; b) *garnỹs* und *būsilas* gleich häufig in Pieniūočė; c) *garnỹs* seltener als *būsilas* in Kažaniai und Kučiūnai. 3. Amtsbezirk Lazdijai: a) nur *garnỹs* in Beviršai, Dzivilišķiai, Giraitėliai, Šadžiūnai, Verstaminai, Žemaitkiemis; b) *garnỹs* häufiger als *būsilas* in Buniškiai, Gielbietis, Kaimeliai, Kukliai, Lazdijai, Neravai, Palazdijai, Panarvė, Viešartai; c) nur *būsilas* in Šilėnai. 4. Amtsbezirk Leipalingis: Von zwei Gewährsmännern aus der Gemeinde Leipalingis nannte der eine nur *būsilas*, der andere als daneben, aber selten, gebraucht auch *garnỹs*. 5. Amtsbezirk Rudamina: a) nur *garnỹs* in Bulokava, Kelmaičiai, Maišymai, Šeštakava; b) *garnỹs* häufiger als *būsilas* in Karklyniskė, Karužiai, Strumbagalvė. 6. Amtsbezirk Šventežeris: a) *garnỹs* häufiger als *būsilas* in Pečegrinda; b) *garnỹs* und *būsilas* unterschiedslos gebraucht in Burakavas, Kirtiliškės, Teizai; c) *garnỹs* selten, gewöhnlich *būsilas* in Janėnai, Nemajūnai, Šlavantai; d) nur *būsilas* in Babrai, Buteliūnai, Giraitė, Mikyčiai, Petravičiai, Šventežeris. 7. Amtsbezirk Veisiejai: a) *garnỹs* die jüngere, *būsilas* die ältere Generation in Petroškai; b) *garnỹs* seltener als *būsilas* in Veisiejai; c) nur *būsilas* in Babrai und Kalveliai. B. Kreis Alytus: 1. Amtsbezirk Jeznas: a) *garnỹs* und *būsilas* unterschiedslos gebraucht in Birštonas; b) nur *būsilas* in Paverkšnės. 2. Amtsbezirk Miroslavas: a) *garnỹs* seltener als *būsilas* in Gudžiniškės. 3. Amtsbezirk Merkinė: nur *būsilas* in Merkinė und Kampai. 4. Amtsbezirk Nemaņūnai: nur *būsilas* in Martinoniai. 5. Amtsbezirk Seirijai: a) *garnỹs* seltener als *būsilas* in Seirijai, Sutrė, Žagariai; b) nur *būsilas* in Gervėnai. 6. Amtsbezirk Simnas: a) *garnỹs* seltener als *būsilas* in Babrauninkai, Pralamčiškė, Simnas, Skuovagalai; b) nur *būsilas* in Atesninkei. 7. Amtsbezirk Ūdrija: a) *garnỹs* seltener als *būsilas* in Ūdrija; b) nur *būsilas* in Bartkūniškis und in Kirmeliškiai.

Beachtung verdient, daß das dem ganzen linken Niemenufer entlang verbreitete *garnỹs* lediglich an zwei Punkten auf das rechte Ufer hinübergreift, nämlich in Skirsnemunė im Kreis Raseiniai, Amtsbezirk Jurbarkas, und in Birštonas im Kreis Alytus, Amtsbezirk Jeznas, zwei größeren Ortschaften mit wichtigen Flußübergängen. Das beruht kaum auf einem Zufall; eine Erklärung könnte indessen nur auf Grund von genauer Kenntnis der örtlichen Verhältnisse versucht werden.

<sup>5</sup> Wie anderorts fehlen auch hier in meinen Sammlungen Zeugnisse aus mehreren Amtsbezirken.

6. *būsilas*.

*būsilas* ist der räumlich am weitesten verbreitete unter den litauischen Storchennamentypen. Wie aus den bisher gemachten Feststellungen hervorgeht, erstreckt es sich vom Kreise Seinai über die Kreise Alytus, Kaunas, Kėdainiai, Panevėžys, Ukmergė, Utena bis in den Kreis Zarasai, jedoch so, daß immer eine Anzahl von Amtsbezirken oder von Gemeinden eines Amtsbezirkes an seiner Stelle mindestens einen der andern Typen *stařkus*, *garnys*, *baciõnas* aufweisen oder daß in derselben Gemeinde einer dieser andern Typen daneben im Gebrauche steht. Alleinige Geltung hat *būsilas* lediglich in dem politisch bisher zu Polen gehörenden, aber von einer litauisch sprechenden Minderheit bevölkerten Teil des Wilnogebietes, woher mir Beispiele aus folgenden Ortschaften bekannt sind: Marcinkonys/Marcinkańce (an der Bahnlinie Wilno-Grodno), Kalesninkai/Koleśniki (19 Kilometer östlich der Bahnstation Varėna/Orany an der Linie Wilno-Grodno), Tverečius/Twerez (35 Kilometer nordöstlich von Švenčionys/Święciany), Kazėnai/Koziany (am Flusse Dysna, 16 Kilometer östlich von Tverečius), Guntauninkai/Guntowniki (7 Kilometer südlich von Tverečius). Sonst ist dem S. 816 Gesagten nur noch ein Beleg aus Raudondvaris, dem Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Kaunas, hinzuzufügen.

7. *baciõnas*.

Zu den bisher besprochenen Typen gesellt sich schließlich das, abgesehen von einem Beleg aus Stirniai im Amtsbezirk Molėtai des Kreises Utena, auf den Kreis Zarasai beschränkte *baciõnas* aus poln. *bocian*. Die Orte, an denen es zusammen mit *stařkus* (in einem Fall mit *stařkus* und *būsilas*) erscheint, sind oben S. 815 namhaft gemacht worden. Es bleiben also hier nur diejenigen nachzutragen, wo es, soweit ich unterrichtet bin, keinen Rivalen hat, nämlich: 1. Amtsbezirk Antalieptė: Myliuncai, Sniegiškės. 2. Amtsbezirk Antažavė: Ajočiai, Duburiai, Vėdariai. 3. Amtsbezirk Degučiai: Biržūnai, Degučiai, Gražutė. 4. Amtsbezirk Imbradas: Anupriškis, Jaunaikai, Lėkis. 5. Amtsbezirk Salakas: Baliniai, Čepeliškės, Drabiškes, Galiniai, Rakėnai, Reiniai, Salakas, Vyželiai. 6. Stadt Zarasai mit ihrer nächsten Umgebung.

Kein Zusammenhang besteht zwischen diesem *baciõnas* und einem ganz sporadisch inmitten einer kompakten *stařkus*-Schicht in der Gemeinde Mairiškiai im Kreise Panevėžys, Amtsbezirk Krekenava, auftauchenden *bōcinas*, in dem man eine Umbildung des von den dortigen Litauern im Verkehr mit dem polnisch sprechenden Bevölkerungsteil übernommenen poln. *bocian* nach dem Muster von *gėrvinas* „Kranichmännchen“, *ántinas* „Enterich, Erpel“, *žasinas* „Gänserich“ zu sehen haben wird. Dagegen stehen mit lit. *bocian* im Kreise Zarasai auf einem Brett lett. *baciņans*, *bacans* in der Infläntisch genannten hochlettischen Mundartengruppe der Latgale (im ehemaligen russischen Gouvernement Vitebsk). Die erste der beiden Dubletten (bezeugt für Viļāni) geht zurück auf das schriftpolnische *bocian*, die zweite (bezeugt für Nīrza, Pīlda, Rundāni, Zvirgzdiņi) auf dialektisches *bocoņ* (s. Zeitschr. f. slav. Philologie I, Jahrg. 1925, S. 447).

## II. Vereinzelte, meist scherzhaft gebrauchte lit. Storchennamen.

1. *klegētis*.

Vögel sind bekanntlich oft nach ihrem Naturlaut benannt. So heißt der Storch im besondern in manchen Sprachen der Klapperer; vgl. deutsch *Klapperstorch*, dial. *Knepner* in der Mark, *Knepper* in der Uckermark (s. KALTSCHMIDT, Vollständiges stamm- und sinnverwandtschaftliches Gesamtwörterbuch der deutschen Sprache<sup>5</sup>, Nördlingen 1865, S. 935), poln. *klabocian*, wozu der *Słownik Warszawski*<sup>6</sup> II, S. 345 anmerkt: *zapewne kla! dźwiękonaśladowczy + bocian; klek „bocian“* (s. JAN KARŁOWICZ, *Słownik gwar polskich* II, S. 364) nach dem Naturlaut *kle kle* (*kle kle, bocianie, wilk ci nogi połamie*, KARŁOWICZ a. a. O. S. 359; *klekce jak bocian, bociany klekocą*, *Słownik Warszawski* II, S. 355), eigentlich „Geklapper“, gebildet wie *bek* „Blöken, Geblök“ von *be be* „naśladowanie głosu owiec“ (KARŁOWICZ a. a. O. I, S. 60), lett. *klabata* (MÜHLENBACH-ENDZELIN, Lett.-deutsches Wörterb. II, S. 207) zu *klabēt, klabatāt, klabināt* „klappern“ (*stārķi klabatā, stārķis klabina* MÜHLENBACH-ENDZELIN a. a. O.), eigentlich „Geklapper“, dann „Klapper“ und weiterhin „Klapperstorch“ (zur Bildung vgl. *klakšata, klakšķata* „Geklapper“, übertragen „Plappermaul, Schwätzer“, zu *klakšēt, klakšķēt* „klappern“ (MÜHLENBACH-ENDZELIN a. a. O. II, S. 211), lat. *ciconia crotalistria* bei PETRONIUS 55, 6 in einer Verseinlage aus einem *Mimus* des PUBLILIUS SYRUS (Comic. Lat. fragm. ed. RIBBECK<sup>3</sup>, p. 369) zu *κροταλίζειν* „klappern“ (vgl. auch ISIDOR, orig. 12, 7, 16: *ciconiae vocatae sunt a sono, quo crepitant, quasi cicaniae*).

In diesen Zusammenhang gehört lit. *klegētis*, das J. ELISONAS in einer Liste „poetischer“ litauischer Tierbezeichnungen (*Keletas poetiškų gyvulių pavadinimų, imtų iš gyvosios lietuvių kalbos ir tautosakos, Švietimų darbas* Jahrg. 1927, S. 25-29, 121-133, 240-246) als in Daugailiai im Kreise Utena vorkommend anführt. Zugrunde liegt *klegėti* „klappern“ (namentlich vom Zähneklappern gesagt), aber die Art der Bildung ist nicht ohne weiteres klar. Um eine Ableitung des Typus *dañgtis* „Deckel“ (zu *deñgti* „decken“), *kamštis* „Pfropfen“ (zu *kiñšti* „hineinstopfen“), *lañktis* „Garnwinde, Haspel“ (zu *leñkti* „haspeln“), *ramtis* „Stütze“ (zu *reñti* „stützen“), *sąmtis* „Schöpflöffel“ (zu *sėmti* „schöpfen“) kann es sich nicht handeln, denn alle diese sind primär, d. h. das Suffix tritt darin unmittelbar an die Wurzel an, die durchweg Ablaut zeigt, während bei *klegētis* neben *klegėti* eine sekundäre Ableitung von einem Verbalstamm ohne Wurzelablaut vorliegt. Noch abwegiger wäre ein Vergleich mit Bildungen wie *gaišatis* „Zögern, Säumnis, Zeitverlust“, *kamšatis* „Gedränge“, *maišatis* „Gewirr, Wirrwarr“, *pilnatis* „Vollmond“, die im Gegensatz zu *klegētis* sämtlich Feminina und der Betonung nach unter sich und von *klegētis* verschieden sind, zudem nicht Verbal-, sondern Nominalstämme als Ausgangspunkt haben (*gaišatis* und *kamšatis* als Erweiterungen von synoymem *gaiša* und *kamša*, *pilnatis* als Ableitung von *pilnas* „voll“). Dagegen stimmt das Verhältnis von *klegētis* zu *klegėti* genau mit dem von *krutėklis* „Pendel,

<sup>5</sup> *Słownik języka polskiego* ułożony pod redakcją JANA KARŁOWICZA, ADAMA KRYŃSKIEGO i WŁADYSŁAWA NIEDŹWIEDZKIEGO, Warszawa 1900/1927.



Perpendikel“ zu *krutēti* „sich bewegen, sich rühren“, *varvėklis* „Tropfstein“ zu *varėti* „tropfen“, *bambėklis* „mürrische Person, Griesgram“ zu *bambėti* „murren, brummen“, *narnėklis* „Brummbär, Murrkopf“ zu *narnėti* „brummen, murren“, lett. *grabeklis* „Kinderklapper“ zu *grabēt* „klappern“, *klabeklis* „Türklopfer, Klapperwerkzeug, Klopfbrett“ zu *klabēt* „klappern“, *tupekis* „Gesäß“ zu *tupēt* „hocken“, *tureklis* „Handhabe, Griff“ zu *turēt* „halten“, ferner mit lit. *adiklis* „Stopfnadel“ neben *adýti* „stopfen“, *badiklis* „Stachel“ neben *badýti* „stechen“, *maišiklis* „Rührkelle“ neben *maišýti* „umrühren“. Das litauisch-lettische Formans *-klis* geht auf älteres *-tlis* zurück (s. ENDZELIN, Lett. Grammatik S. 179 und S. 257 mit Bibliographie), und man könnte deshalb versucht sein, *klegētis* aus *\*klegētlis* mit dissimilatorischem Schwund des einen der beiden *l* und daheriger Bewahrung des *t* entstanden sein zu lassen. Indessen hat man es augenscheinlich nicht mit einer alten Bildung zu tun, vielmehr wird *klegētis* erst zu einer Zeit aufgekommen sein, wo *-tlis* längst zu *-klis* geworden war, sodaß nur ein *\*klegėklis* denkbar wäre. Aber auch wenn man von einer Grundform *\*klegėklis* ausgeht, läßt sich, glaube ich, eine plausible Erklärung geben. In *\*klegėklis* mußte nicht allein die Nachbarschaft zweier *l*, sondern auch die Aufeinanderfolge dreier gutturaler Verschußlaute dem Dissimilationstrieb rufen. So kam zunächst ein *\*klegėkis* zustande und hernach mit euphonisch bedingtem Ersatz des im Litauischen als Suffix seltenen *-kis* durch in dieser Funktion häufiges *-tis* *klegētis*.

Was die Bedeutung der unter diese Rubrik fallenden Nomina anlangt, so waren sie von Hause aus Benennungen von Vorgängen, die im weiteren Verlauf auf Gegenstände oder Lebewesen ausgedehnt wurden, an denen diese Vorgänge oft zu beobachten sind, also z. B. lit. *krutėklis* „Gegenstand, den man sich fortwährend hin und herbewegen sieht“, *narnėklis* „Mensch, den man beständig murren hört“, und so auch *klegētis* „Vogel, der sich durch sein Klappern mit dem Schnabel bemerkbar macht“.

## 2. *juoduodėgis* u. ä.

Der Kontrast zwischen den tiefschwarzen Schulter- und Schwanzfedern und dem im übrigen weißen Gefieder hat dem Storch im Griechischen den Namen *πελαργός* „der Schwarzweiße“ eingetragen (*πελαργός* aus *\*πελα(F)-αργός*; *\*πελα(F)ός* „schwärzlich“ + *αργός* „weiß“; s. P. KRETSCHMER, Glotta III, Jahrg. 1912, S. 294 f.). Dazu stellen sich die affektisch gefärbten, scherzhaften baltischen Benennungen lett. *mēļnsprāklis* „der mit dem schwarzen Hintern“ (*mēļns* „schwarz“ + *sprākle* „der Hintere“; s. ELVERS, Liber memorialis Letticus S. 242, STENDER, Lett. Lexikon I, S. 388, II, S. 565 und 756, ULMANN, Lett.-deutsches Wörterbuch S. 157, DĪRIK, Rakstu krājums Rīgas Latviešu Biedrības Zinību Komisijas izdots VIII, S. 97, CĪRULIS, Rakstu krājums XV, S. 85 in einer Abhandlung über die Mundart von Drusti/Drostenhof); lit. *juoduodėgis* „der mit dem schwarzen Schwanz“ (*juodas* „schwarz“ + *uodegà* „Schwanz“; s. A. JAKŠTAS, Mūsų naujoji literatūra II, Kaunas 1924, S. 481; der Ausdruck fehlt in meinen Materialien, sodaß ich ihn nicht zu lokalisieren vermag); *juodakūpris* „der mit dem schwarzen Buckel“ (zu *kuprà*

„gekrümmter Rücken, Buckel“) in Strumbagalvė, Kreis Seinai, Amtsbezirk Rudamina); *juodanugāris* „der mit dem schwarzen Rücken“ (zu *nūgara* „Rücken“) in Velaikiai, Kreis Utena, Amtsbezirk Daugailiai, *juodnugāris* in Debeikiai, Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Utena, *juodnugarys* in Laibgaliai, Kreis und Amtsbezirk Rokiškis. Zu *juoduodėgis* verweise ich auf die nachfolgende Strophe einer von A. JANULAITIS im Jahr 1894 im Dorfe Malavieniukai (Malovienai)<sup>7</sup>, Kreis und Amtsbezirk Šiauliai, aus dem Munde von Marijona Palinauskycia aufgezeichneten Daina (s. Mitteilungen der litauischen litterarischen Gesellschaft IV 5, 1898, S. 454):

*oi, tu, gandreli,  
vuodegėle juoda,  
vuodegėle juoda,  
balsa neišduoda.*

Weitere charakteristische Merkmale des Storchs sind sein langer Schnabel und seine langen roten Beine. Daher Namen wie *ilgasnāpis* „der mit dem langen Schnabel“ (*ilgas* „lang“ + *snāpas* „Schnabel“) bei JAKŠTAS a. a. O., in meinen Sammlungen belegt aus Skilvioniai, Kreis Šiauliai, Amtsbezirk Joniškis; *ilgakojis* „der mit den langen Beinen“ (zu *koja* „Bein“) bei JAKŠTAS a. a. O., in meinen Sammlungen belegt aus Strumbagalvė (s. oben unter *juodakūpris*), Lazdijai, Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Seinai, Joniškis, Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Šiauliai, Vaka-galiai, Kreis Panevėžys, Amtsbezirk Ramygala, Daugailiai, Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Utena, Kruopeliškė, Kreis Zarasai, Amtsbezirk Antažavė; *ilgakiškis* „der mit den langen Haxen“ (zu *kinka* „Hesse, Hachse, Haxe“ von Tieren) in Mielaičiai, Kreis Šiauliai, Amtsbezirk Joniškis; *ilgakiškis* (zu *kiškà* = *kinka*) in Naumiestis im Kreis Šakiai; *raudonkojis* „der mit den roten Beinen“ (*raudonas* „rot“ + *kója* „Bein“) in Mielaičiai und in Nuraičiai, Kreis Šiauliai, Amtsbezirk Joniškis, und in Andrešiūnai, Kreis Šiauliai, Amtsbezirk Gaščiūnai; *raudončebatis* „der mit den roten Stiefeln“ (zu *čebātas* „Stiefel“) in Joniškis, dem Hauptort des gleichnamigen Amtsbezirkes des Kreises Šiauliai; *raudončiulkis* „der mit den roten Strümpfen“ (zu *čiulkė* „Strumpf“) in Butkūnai, Kreis Šiauliai, Amtsbezirk Kriukai.

Alle diese Ausdrücke waren ursprünglich Attribute, die durch Ellipse der eigentlichen Storchennamen an deren Stelle traten. So ist beispielsweise in Joniškis im Bereiche von *gūžas* das dort bezeugte *ilgakojis* der Nachfolger von *gūžas ilgakojis*. In der Tat verzeichnet JUŠKEVIČ, Litovskij slovar' I, S. 522 *gūžas ilgakojis*. Möglicherweise schwebte mitunter das zugehörige Substantivum nur vor; auf alle Fälle spiegelt es sich im grammatischen Geschlecht des substantivierten Adjektivums wieder; vgl. lit. *juodgalvė* „Tannenmeise“ (NIEDERMANN-SENN-BRENDER, Wörterb. der lit. Schriftsprache I, S. 414), eigentlich „die mit dem schwarzen Kopf“ (*juodas* „schwarz“ + *galvā* „Kopf“; zu ergänzen *žylė* „Meise“), lett. *bal̃tvēdere* „Steinmarder“ (MÜHLENBACH-

<sup>7</sup> Diese Namensformen bietet das Ortslexikon Lietuvos apgyventos vietos S. 332; JANULAITIS nennt das Dorf Malavėnai.

ENDZELIN, Lett.-deutsches Wörterb. I, S. 259), eigentlich „der mit dem weißen Bauch“ (*balts* „weiß“ + *vēdērs* „Bauch“, zu ergänzen *caūna*, *caūne* „Marder“). So erscheint bei HOMER πτώξ „furchtsam, scheu“ einesteils als Beiwort des Hasen (z. B. *Il.* 22, 310 πτώκα λαγῶν), andernteils aber auch bereits als Name des Hasen selbst (*Il.* 17, 676 πόδας ταχὺς πτώξ). Das synonyme τρήρων findet sich nur als adjektivisches Epitheton der Tauben (*Od.* 12, 62 f. πέλειαι τρήρωνες), aber Wendungen wie πολυτρήρωνα Θίσβην *Il.* 2, 502 und πολυτρήρωνα Μέσσην *Il.* 2, 582 lassen erkennen, daß es bereits in homerischer Zeit ein τρήρων „Taube“ gab. Für „Ziegen“ sagt THEOKRIT 5, 100 einfach μηγάδες statt μηγάδες αἴγες (so HOMER, z. B. *Il.* 11, 383 und 23, 31), für „Schafe“ VERGIL *balantes* (*Georg.* 1, 272 *balantum gregem*) statt *balantes oves*; weitere Beispiele bei OTTO REBMANN, Die sprachlichen Neuerungen in den Kynegitika Oppians von Apamea (Diss. Basel 1918), S. 134 f.

### 3. *Jōnas* u. ä.

Weit verbreitet ist die Verwendung menschlicher Vornamen zu scherzhafter Bezeichnung von allerlei Tieren, besonders von Vögeln, über die ich schon früher mehrfach gehandelt habe; vgl. Indogerm. Forschungen XXVI (1909), S. 55 ff. (mit Bibliographie), Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, XXIX (1921), S. 340, Vox Romanica V (1940), S. 185. Die litauischen Storchennamen liefern dazu folgenden Beitrag.

*Jōnas* in Viduklė, Bezirkshauptort des Kreises Raseiniai, und in Skuodiniai, Kreis Panevėžys, Amtsbezirk Kupiškis.

*Stanislavs*, *Stanislovs* im Amtsbezirk Klovainiai des Kreises Šiauliai, in Naujamiestis, Bezirkshauptort des Kreises Panevėžys, und in Gailioniai, Kreis Biržai-Pasvalys, Amtsbezirk Joniškėlis. *Stasiūkas* in Viduklė (s. oben unter *Jōnas*). *Stajūks*, wie *Stasiūkas* Diminutivum von *Stasys*, der Kurzform von *Stanislavas*, *Stanislovas*, in Mažieji Klovainiai, Kreis Šiauliai, Amtsbezirk Klovainiai und in Pelanė, Kreis Panevėžys, Amtsbezirk Smilgiai.

*Barbóra* in Žudžiai, Kreis Panevėžys, Amtsbezirk Ramygala. Dieses bezeichnet vermutlich die Störchin, die Storchmutter, im Unterschiede zum männlichen Storch, gerade so wie in der schweizerisch-alemannischen Mundart des zürcherischen Bezirks Affoltern die Störchin den Namen *Storch-Bäbi* (d. i. *Barbara*) führt, während der männliche Storch und der Storch überhaupt ebenda und auch in den Kantonen Aargau, Luzern und Basel *Storr-Heini* (d. i. *Heinrich*) *Storche-Heini*, *Storke-Heini*, am Oberrhein auch kurzweg *Heini* genannt wird (s. Schweizer. Idiotikon IV, Sp. 918 und II, Sp. 1314).

Da diese anthropomorphisierende Namengebung vielfach unzutreffend beurteilt wird, so seien hier ein paar grundsätzliche Bemerkungen darüber angeschlossen.

Ganz offenkundig falsch und schlechterdings unverständlich ist die Behauptung, daß es für die Übertragung menschlicher Vornamen auf stumme Tiere keine Belege gebe und daß alle bisher vorgebrachten Beispiele sich ausschließlich auf Vögel und auf Haustiere bezögen (so namentlich F. KLUGE, Glotta III, Jahrg. 1912, S. 280, E. MÜLLER-GRAUPA, Glotta XVIII, Jahrg.



1930, S. 142 f., WALDE-HOFMANN, Lat. etymol. Wörterbuch I, S. 825). Zur Widerlegung genügen folgende Hinweise, die leicht vermehrt werden könnten. „Hase“: lett. *Jānītis*, Diminutivum zu *Jānis* „Hans“ (s. MÜHLENBACH-ENDZELIN, Lett.-deutsches Wörterbuch II, S. 106); poln. *Filip* in der Redensart *wyskoczył jak Filip z konopi* (s. ST. SZOBER, *Życie wyrazów* II, Krakau 1930, S. 27). „Fuchs“: deutsch *Hanserl* in der Steiermark, frz. *Bastien* in den Kreisen der Jäger, sard. *Dzoseppe* (d. i. *Giuseppe*), span. *Pedro* in der Provinz Galicia (s. M.-L. WAGNER, *Archivum Romanicum* XVI, Jahrg. 1933, S. 506 f., R. RIEGLER, ebenda XVII, Jahrg. 1934, S. 407). „Affe“: ital. *Berta* (*bertina facies* „Affengesicht“ bereits in einer lateinischen Fabelsammlung italienischen Ursprungs aus dem 13./14. Jahrhundert), im portugiesischen Guinea *Sancho*, holländ. *Kees*, Kurzform zu *Cornelius* (s. R. RIEGLER, *Archivum Romanicum* X, Jahrg. 1926, S. 255 ff.). „Marienkäfer“: schweizerisch-alemannisch *Anne-Bäbeli* (d. i. *Anna-Bärbchen*) in der bernischen Mundart von Biel (s. Schweizer. Idiotikon II, Sp. 917), frz. *Madeleine*, *Marguerite*, *Nicole*, prov. *Catarinetto*, *Margarideto* (s. E. ROLLAND, *Faune populaire de la France* III, Paris 1881, S. 349), lit. *Barborėlė*, *Barborytė*, *Barbūtė* „Bärbchen“ (s. NIEDERMANN-SENN-BRENDER, Wörterbuch der litauischen Schriftsprache I, S. 74).

Gerade Haustierte führen als Gattung (denn darum handelt es sich hier), vielleicht mit Ausnahme der Katze, falls *Mieze* wirklich eine Koseform von *Maria* ist, nirgends menschliche Vornamen. Wohl nennt der Bauer sein Pferd etwa *Fritz* oder, wenn es eine Stute ist, *Fanny*, seine Kuh *Liese*, aber das sind Individualnamen eines bestimmten Pferdes, einer bestimmten Kuh, nicht des Pferdes oder der Kuh überhaupt, die also nicht auf eine Linie gestellt werden dürfen mit Benennungen des Typus *Pierrot*, worunter in Frankreich jedermann die Tiergattung Sperling versteht.

Richtigerweise wird man den Geltungsbereich dieser semantischen Erscheinung dahin definieren, daß sie zu beobachten ist bei solchen Tieren, die aus irgend einem Grunde mehr als andere die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, die Phantasie anregen, im Folklore, vorab im volkstümlichen Aberglauben, eine besondere Rolle spielen (wie z. B. die Kröte, frz. *Janot*, s. ROLLAND a. a. O. III, S. 47).

Lat. *lucius* „Hecht“ wird von AUSONIUS, der das Wort zum erstenmal erwähnt, mit dem Praenomen *Lucius* gleichgesetzt; vgl. AUSONIUS, *Mosella* 120 ff.: *Latio risus praenomine cultor stagnorum, querulis vis infestissima ranis, lucius*. Desgleichen verdanken *gajus* „Häher“ bei SILVIUS POLEMUS, *Nomina animalium* (Monum. Germ. hist., Auct. antiquiss. IX, Chron. min. I, p. 543, 17) und *gaja* „Elster“ in der älteren der beiden lateinischen ORIBASII-Übersetzungen, Synopsis 5, 3 (codex Ashburnhamensis de la Bibliothèque Nationale de Paris, nouv. acquis. lat. 1619, fol. 66) ihre Entstehung zweifellos der scherzhaften Anwendung der Vornamen *Gajus*, *Gaja* auf die betreffenden Vögel. Daß der Schrei des Hähers insofern mit im Spiel war, als dadurch die Wahl seines Namens auf *Gajus* statt etwa auf *Aulus* oder *Marcus* hingelenkt wurde, habe ich Indogerm. Forschungen XXVI, S. 56, Anm. 2 als denkbar bezeichnet, und LEUMANN hat zu wiederholten Malen betont, daß wenn der Häher gerade den Namen *Gajus* und der Hecht den Namen *Lucius* bekommen

hat, der Grund darin zu suchen sei, daß jener *gai gai* schreit und dieser glitzert, *lucet* (s. Thesaurus ling. Lat. VI, 1669; STOLZ-SCHMALZ, Lat. Grammatik<sup>5</sup>, S. 193; Glotta XX, Jahrg. 1932, S. 278). Diese Annahme ist indessen keineswegs zwingend, wie z. B. *Charlot, Colas, Jacques, Richard* als französische Namen des Hähers zeigen, die mit dem Naturlaut des Vogels nichts zu schaffen haben (s. P. SÉBILLOT, Le folk-lore de France, Paris 1906, S. 180 und GILLIÉRON-EDMONT, Atlas linguistique de la France, Karte 630 *geai*), und weiterhin z. B. lett. *Jānītis*, poln. *Filip* „Hase“, span. *Pedro* „Fuchs“ (s. oben), in denen sich keine sinnfälligen Eigenschaften dieser Tiere widerspiegeln. Es hieße wohl auch sich einer Selbsttäuschung hingeben, wenn man die spaßhafte litauische Benennung des Storches bzw. der Störchin mit dem weiblichen Vornamen *Barbóra* für durch das Geklapper des Vogels suggeriert halten wollte, aus dem man etwas wie *br br* herauszuhören vermeint hätte. Werden ja doch die Diminutivformen eben dieses litauischen *Barbóra* dem Marienkäfer als Kosenamen beigelegt (s. oben). Wer um eine Erklärung nie verlegen ist, würde allerdings in diesem Fall vielleicht behaupten, es sei das beim gelegentlichen Auffliegen des niedlichen Tieres hörbare Surregeräusch für die Namensgebung richtungsweisend gewesen. Wogegen wiederum eingewendet werden könnte, daß das Surren mit den Flügeldecken beim Auffliegen z. B. für den Maikäfer weit charakteristischer ist und folglich viel eher diesem einen Namen wie *Barbóra, Barborėlė* eingetragen haben müßte.

Es wird also besser von derartigen Assoziationen abgesehen, und man kann dies um so eher tun, als die folgenden Analogien eine ausreichende Erklärung liefern.

Bekanntlich sind oder waren wenigstens früher im deutschen Sprachgebiet *Hans* und *Grete* die am meisten verbreiteten Vornamen. Daher *Hans* und *Grete* als Beispiele für die Namen der Brautleute im Traubüchlein von LUTHER's kleinem Katechismus und die große Rolle, die diese Namen im Sprichwort, im Märchen und im Volkslied spielen, ferner Ausdrücke wie *Faselhans, Großhans, Prahlhans, Schmalhans, Prozeßhansel* (s. H. PAUL, Deutsches Wörterbuch<sup>4</sup>, Halle 1935, S. 239, E. HEIMERAN, Namens-Büchlein, München o. D., S. 42), in denen *Hans* zu einem bloßen Formans geworden ist. Auf der besonderen Häufigkeit anderer Vornamen beruhen *Bummelritze, Schmiermichel*, auch *Johann* als Gattungsname für „Kutscher“. *Zischgeli* heißt nach ostschweizerischem Sprachgebrauch ein Mädchen aus dem Kanton Appenzell Innerrhoden, weil dort *Franziska* der beliebteste weibliche Taufname ist. Den Russen gilt *Karl* als ein für die Deutschen typischer Vorname, weshalb vom deutschen Hauslehrer in der Zeit, wo es in Rußland viele solche gab, gemeinhin mit *Karl Karlovič* gesprochen wurde. Gerade so sind zu beurteilen die scherzhaften Tierbezeichnungen nach Art von lit. *Jōnas, Stanislavas, Stasiūkas, Barbóra* „Storch“, lett. *Jānītis*, poln. *Filip* „Hase“, span. *Pedro* „Fuchs“, russ. *Miška*, Diminutivum zu *Michail*, „Bär“, frz. *Pierrot* „Sperling“ usw. Für lat. *Gajus* „Häher“, *Gaja* „Elster“, *Lucius* „Hecht“ ist an die paradigmatische Verwendung eben dieser Praenomina in den römischen Rechtsquellen und in Inschriften zu erinnern, die u. a. aus den nachstehenden Zeugnissen erhellt: QUINTILIAN, *Instit. orat.* I, 7, 28 *Gajus* C littera significatur, quae

inversa mulierem declarat, quia tam *Gajas* esse vocitatas quam *Gajos* etiam ex nuptialibus sacris apparet; PLUTARCH, *Quaest. Rom.* 30 διὰ τί τὴν νύμφην εἰσάγοντες λέγειν κελεύουσιν ἔπου σὺ Γάιος, ἐγὼ Γάϊα; . . . τοῖς δ' ὀνόμασι τούτοις ἄλλως κέχρηται κοινοῖς οὖσιν, ὥσπερ οἱ νομικοὶ Γάϊον Σήϊον καὶ Λούκιον Τίτιον . . . παραλαμβάνουσιν (*Gajus Sejus* und *Lucius Titius* dienen in der Tat in den Digesten durchweg als Formelnamen); VELIUS LONGUS, G. L. VII, p. 53, 6 ff. C conversum, quo *Gaja* significatur, quod notae genus videmus in monumentis, cum quis libertus mulieris ostenditur (z. B. CIL VI 11576 M. Ampius C. I. Romanus, Octavia C. I. Olumphia; CIL X 6104 Q. Octavio C. I. Antimacho); vgl. M. WLASSAK, PAULY-WISSOWA, 1. Reihe, I, 794; F. MÜNZER, ebenda, 2. Reihe, II 1120 und VI 1556; R. CAGNAT, Cours d'épigraphie latine<sup>4</sup>, S. 84 f. Wie man sieht, bilden *Gajus* und *Gaja* eine Art Gegenstück zu unserem *Hans* und *Grete*. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß unter den von TACITUS erwähnten Persönlichkeiten 47 den Vornamen *Gajus* und 46 den Vornamen *Lucius* führen, während *Marcus* bei ihm nur 36 mal, *Publius* nur 23 mal, *Quintus* nur 13 mal, *Gnaeus*, *Aulus*, *Titus*, *Sextus* noch seltener vertreten sind.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß die gewissen Tierarten mitunter im Scherze beigelegten menschlichen Vornamen nicht durch irgendwelche hervorstechende Merkmale der betreffenden Tiere eingegeben zu werden pflegen, sondern daß man dafür jeweils zu den geläufigsten Vornamen greift, die eben deshalb zur Bezeichnung von Gattungsbegriffen in erster Linie geeignet sind.

---



# The Structure of Nkom and its Relations to Bantu and Sudanic.

By the Rev. Father A. BRUENS, Society of Mill Hill,  
Catholic Mission Baseng, P. O. Nyasoso, Br. Cameroons, W. Africa.

## Contents.

### Introduction.

### I. The Sounds.

#### 1. Vowels, diphthongs, nasalization, changes of Vowels.

- a)* Vowels.
- b)* Diphthongs.
- c)* Nasalization.
- d)* Changes of Vowels.

#### 2. Consonants, changes of Consonants.

- a)* Consonants.
- b)* Changes of Consonants.

#### 3. Tone.

### II. The Word.

- 1. The addition of the vowel *a* to the root.
- 2. The addition of the vowel *i* to the root.
- 3. The *l* -suffix.
- 4. The suffix *ti*.
- 5. The suffix *s*.
- 6. The suffix *n*.
- 7. The "frequentative" suffix.
- 8. The "intensive" suffix.

### III. The Noun.

- 1. The person class.
- 2. The animal and nasal prefix class.
- 3. The time, extension, length class.
- 4. The class of double things.
- 5. The Verb-noun and the *i-ti* class.
- 6. The diminutive class.
- 7. The class of fluids.
- 8. The class of objects, deficiency, and contempt.
- 9. The *a-mi* and the *i-mi* classes.

## IV. The Adjective and Numeral.

## V. Pronouns.

1. The Absolute Pronoun.
2. The Possessive Pronoun.
3. The Demonstrative Pronoun.
4. The Relative Pronoun.
5. The Interrogative Pronoun.

## VI. The Verb.

## VII. The Sentence.

Appendix I. The Nkom Noun-classes compared with Bantu and Sudanic.

II. Some common word-roots of Nkom and Luganda, a typical Bantu tongue of East Africa.

### Introduction.

The people of Kom, or, as they are called by the Bali and by the English, in imitation, Bikom, inhabit a cold, rugged, mountainous area in the North of British Cameroons. The tribe numbers 4310 taxable males and the administrative estimate is 15492 for the whole tribe. Numerous small tribes of neighbouring territories, each with its own language, show greater or lesser linguistic affinities with Nkom. Little is known of their past except that after sojourning in a number of neighbouring districts they finally settled in this country, where they arrived by following the so-called 'snake-road' under a headman called Baütüfwo mu (lit. meaning 'one who packs up the old things'). They were itinerant blacksmiths and exchanged iron hoes for cloth with the Tiv people in Nigeria.

The Nkom language is interesting since it shows marked resemblances both with Bantu and Sudanic. By arranging a fair amount of factual material and drawing upon related languages (the writer has collected material of some 40 languages of these regions, both in the British and French Cameroons and in Nigeria in the Cross River District) it is hoped to throw light on the relation of Nkom to Bantu and Sudanic, and, indirectly, on Bantu and Sudanic themselves.

My thanks are due to Dr. E. MEYER of the Seminar für Afrikanische Sprachen of Hamburg for kindly testing a number of Nkom sounds, about which I had not arrived at any definite conclusions. The article on the phonetic structure of Bamum, a language of the French Cameroons, by Dr. I. WARD<sup>1</sup> has been useful for comparison with Nkom phonetics.

The following pages put forward an analysis of the sounds of Nkom, the Nkom word, noun, adjective (including the numeral), pronoun, verb, and the Nkom sentence.

---

<sup>1</sup> IDA C. WARD, *The Phonetic Structure of Bamum*. Bulletin of the School of Oriental Studies IX (1937-1939) 424-348.

## I. The Sounds of Nkom.

## 1. Vowels, diphthongs, nasalization, changes of Vowels.

## a) Vowels.

- i* is about normal, e. g. *üwi*, woman; *sübitü*, to crackle. In certain positions *i* is a narrow *e* sound, as pronounced by many natives; thus, the *i* of the *i*-class of nouns is made *e*; *ibu'*, a packet of leaves, and *ebu'*, both occur.
- e* is about the same as *e* in German 'See'; *xe*, that.
- ɛ* is about equal to *ai* of French 'mais'. It is a different phoneme from *e*, since words are distinguished by them; thus, *sülesü*, to forget, and *sülesü*, to fool.
- ɛ* has sometimes a centralised (neutral) pronunciation, when it is not always easy to distinguish it from *ɛ* of English 'about'. It is the clear *ɛ* sound in the following examples:  
*ayes*, broom; *ilemi*, tongue; *ixen*, breast; *iyesi*, first. It is centralised in: *atem*, calabash; *ifel*, work; *idžem*, prayer.
- a* has three pronunciations; two frontal, one half-back. One frontal variety approaches the sound of *a* in English 'man'. It occurs as a change of the other varieties of *a* under the influence of *i* and *e*, but also independently; e. g. *kā* (a syntactical word); *isai*, the back of. The other frontal pronunciation is the same as the normal front *a*. Backward *a* occurs in the neighbourhood of other backward sounds. In the example, *ažo büa*, bad things, the first *a* is a front vowel, the second, half-back.
- o* has two main values, viz. open and close. It is open in a closed syllable or when followed by glottal closure. It is close in an open syllable. *Ngom*, banana; *ito*, strength; *ito'*, support; *ngo*, deer; *ngo'*, stone. In an open syllable close and open *o* are always differentiated by the fact that open *o*, and not close *o*, explodes into the glottal stop.
- u* is fully back. Like open *o* it explodes into the glottal plosive, by which it can generally be distinguished from another variety of *u* which is pronounced with an indifferent position of lips.

(See further.) To this general rule I found one exception, if exception it be. *Süfu*, to give, has the normal back rounded *u* and no glottal stop. *Süfu*, to go outside, has an *u* pronounced with indifferent lips. It is possible, however, that in *süfu*, to give, the glottal stop was pronounced so weakly that I failed to notice it.

Nkom has two front rounded vowels. We adopt the symbols *ü* and *ö* for their spelling.

- ü* is very close. In a closed syllable, e. g. *idüm*, play, it comes near to the sound of *i* in English 'bit'; in an open position, e. g. *ažü*, nose; *isüsi*, raffia, it is not unlike *ü* of German 'Hüte'.
- ö* resembles *ö* of German 'Höhle'. It is often found as the result of a change of close *o* under the influence of *i*. *Süföi*, to rot (*öi* is a very



narrow diphthong, *i* is hardly heard); *ndö itala*, a small house (house is *ndo*).

The peculiarity of Nkom is that it makes use of three back vowels pronounced with the indifferent position of lips. One of these was mentioned above under *u*. Thus we have the examples: *ibu'*, a packet of leaves, with normal *u* followed by glottal plosive, and *ibu*, corner, with back unrounded *u* and no glottal plosive. For this variety of *u* we adopt the spelling *ü*. This *ü* is sometimes difficult to distinguish from *o*, viz. when *ü* is influenced by *a*; *ü* in *akuna*, beans, sounds very *o*-like; it is *ü*, however.

The other variety of back vowel with unrounded lips is also an *u* sound. It sounds somewhat like frontal *ü*, and in this script we retain this spelling for it. In an unstressed position it is difficult to distinguish from *e*. It is an important sound, since it is of frequent occurrence in prefixes and suffixes. More will be said in other places in connection with the use of this sound.

The third variety of back unrounded vowel is in acoustic quality not unlike *ö*, mentioned above. It is, however, towards the back and pronounced with indifferent lips. *Anfö'ösü*, picture. It is always followed by the glottal plosive and can occur in the root of a word as the result of assimilation with the vowel *ü*, e. g. *bē'e*, to carry loads; *bö'ösü*, to help to carry loads.

*e* This is the last variety of vowel which needs mentioning. It is pronounced in the middle of the tongue and is like *e* of English 'about'. It is difficult to distinguish from *ε* with a centralised pronunciation and from unstressed *ü*. When followed by the glottal plosive it resembles *ä* of English 'but'.

Examples are: *sübef*, to be dirty; *ikē'*, face.

Note. The front vowels *i*, *e*, and *ü* affect preceding sounds with slight palatal friction; the back vowels *u*, *ü*, *o*, and *ö* impart to them slight velar friction. The vowel *ü* (back unrounded) is followed by a distinct off-glide into a sound between *h* and *x*. After *u* also a kind of weak *h* sound can sometimes be heard.

## b) Diphthongs.

1. True diphthongs and words with two successive independent vowels both occur. In normal speech it is often difficult to say whether there is question of two such independent vowels or a diphthong. Diphthongs are made with all vowels, but most of them glide towards *i*.

2. In the case of some speakers vowels preceding *n* and *l* are followed by a slight *i* sound, so that the whole gives the impression of a narrow diphthong. *Üyan*, child, sounds like *üyain*; *üyon*, children, like *üyoin*; *fali*, to be narrow, like *faili*. In the case of *l*, the glide is heard only when *l* itself is followed by *i*. Whether *n* and *l* are the palatal sounds I cannot tell. In a neighbouring dialect final *n* in the above and similar examples is certainly palatal. In Nkom for a word like *üyan* four pronunciations are current, viz.

*üyan* with no off-glide; *üyan* with a slight off-glide into *i* before *a*; *üyain*, where *ai* constitutes a normal diphthong; and *üyai*, where *ai* is a diphthong but *n* has disappeared.

3. Diphthongs with *u* or *ü* as the first vowel are often so short that they strike the ear as a semi-vowel. (Confer semi-vowels and the *a-ü* class of nouns.)

#### c) Nasalization.

Nasalization of vowels is common in the neighbourhood of nasal consonants, the strength of the nasalized vowel to a great extent depending on individual speakers. With dental *n* the nasalization is hardly perceptible or not present at all, but whenever the nasal is barely audible the nasalization of the vowel is strong. In the word *ümü*, water, *u* is also strongly nasalized. In neighbouring tongues, especially one dialectical variant of Nkom, vowels in the neighbourhood of nasals are more strongly nasalized. Sometimes also, the nasal disappears with consequent enforced nasalization of the vowel.

In Tsañ, a dialectical variant of Nkom, the words *äyüñq*, depth, *wama*, language, and *uřana*, is narrow, have strong nasalization for the final vowels *q* and *a*. In We, a language closely related to Nkom, the initial consonants of suffix particles seem to disappear after nasals and the remaining vowel of the particle spoken with particularly strong nasalization.

In the *a*-class of nouns of Nkom, when *a* is followed by a nasal plus another consonant, *a* sounds like *u* of French 'un', but in clear speech the *a*-element is unmistakable. In the neighbourhood of the velar nasal *n* the nasalization of the related vowel is also self-evident.

#### d) Changes of Vowels.

1. *e* is replaced by *ɛ* under the influence of *a*, e. g. *xɛ*, that (demonstrative); *xɛa*, that (interrogative).

2. *a* is replaced by *ɔ* under the influence of *i* and *e*, e. g. *ilɔ*', settlement; *ilɔikom*, the settlement of Kom (*i* is genitive particle); *bɛ lɔ*, talk out.

3. *o* is replaced by *ö* under the influence of *i*. See above, the example *ndö itala*, a small house.

4. *u* is replaced by a less close *u* under the influence of *a*. See under back vowels, the example *akuna*, beans.

5. The back unrounded *ü* is replaced by *o* under the influence of *u*. This, at least, seems to be the explanation of the following word. *Föyül*, a dwarf, composed of the diminutive prefix *fü* and *yül*, man.

6. A system of vowel harmony pervades the language, for which, since it shows complications, I have not been able to arrive at any definite rules. Some examples are here appended.

*iyo ibi*, a bad thing; *äyo büa*, bad things, where *i* is replaced by *ü* in the second example.

*abo*, leopard, & *a* (*a* is the repeated prefix of *abo*) becomes *aboo* (both *o*'s retain their full syllabic value). In this case, therefore, both *o* and *a* have been replaced by *o*.

*abēn alia*, another year; *ūwe ūlūe*, another week. The root of the word 'another' is *li*. It remains *i* under the influence of *a* and is replaced by *ū* under the influence of *ū*.

The transition of *u* into the front rounded vowel *ū*, when *u* is influenced by *i*, is common, e. g. *kum*, to strike; *ikūmi*, striking. See also under the heading 'The Nkom Word' for further examples of vowel harmony.

## 2. Consonants, changes of Consonants.

### a) Consonants.

1. Plosives: *b*, *d*, *t*, *k*, *g*, and' (glottal stop). *p* does not occur. Before voiceless plosives *b* sounds like *p*, e. g. *ibēbsū*, damage; it is *b*, however.

What was remarked under the note on vowels about slight palatal and velar frictions, applies to *b*, *d*, *t*, *k*, and *g*.

*Ibi*, giving birth, sounds like *ībi*. With *d* and *t* the *i* element is perhaps less noticeable, but it is there. Thus *nḏisū*, clothes; *tī*, those. In the case of *k* and *g* plus a following front vowel the friction is more towards the back.

With back vowels (but not *u* and *o*, which, as remarked in their respective places, explode into the glottal stop and seem to cause preceding consonants to be more or less ejective) a slight velar friction precedes and sometimes follows the vowel-sound.

*Ūbū*, dog, sounds like *ūb''ūu*; *ako*, phlegm, like *ak''o*; *ūgūa*, voice, like *ūg''ūu'a*; *aḃo būa*, bad things, like *aḃo b''ūu'a*; *ūfūnkō'ölū*, button, like *ūfūnk''ō'ölū*. Words like *ibu*, corner, and *sūdu*, to fill, have *b* and *d* more than ordinarily voiced, or, are pronounced with a slight friction.

Since words are distinguished by the presence and absence of the above-mentioned friction, i. e. after these consonants friction does not necessarily exist, the two sounds should really be distinguished in spelling. Thus *ibi*, cola (*b* without friction) and *ībi*, giving birth; *nḏisū*, curses (*d* without friction) and *nḏisū*, clothes. In this script, however, simple *b*, *d*, etc. are used, except when the marking of the distinction serves a purpose.

', the glottal stop. In Nkom the glottal stop is very frequent. It occurs finally, when it is unexploded, and medially. If the following word or particle begins with a consonant, the glottal stop is exploded before it and the explosion results in the addition of another syllable, thus: *ima'ūtū*, merit; *anfō'ösū*, picture; the particles are the suffixes *tū* and *sū*; the glottal stop is exploded into *ū* and *ō*.

If the following word begins with a vowel, the glottal stop explodes into the vowel, without the addition of a syllable, thus: *ka'a*, can, *nwa'a*, holy, *kə'ə*, to climb.

*kf* and *gv*. These two sounds which, in a sense, can be classed with the plosives, are the equivalents of Sudanic *kp* and *gb*, which have been retained in many neighbouring tongues in their pure forms. The articulation of *k* and *g* is simultaneous with that of *f* and *v*, viz., the top teeth touch the lower lip at the same time as the back of the tongue is raised towards the



soft palate and the release of both is also made at the same time. *Ikfu*, death; *sügua*, to grind.

2. Nasals: *n*, *m*, *ñ*, *ɲ*.

*n*, alveolar; *m*, bilabial; *ñ*, velar; *ɲ*, palatal.

When a plosive follows a nasal, the plosive and the nasal are homorganic: *nd*, *nt*, *mb*, *ɲk*, *ɲg*, *ɲw*, *ntš*, *ndž*, *ns*, *nš*. The nasal before *kf* and *gv* is *ɲ*. *N*, *m*, and *ɲ* occur in all positions, but palatal *n* seems to occur only initially, e. g. *ɲam*, animal (see, however, also under diphthongs about the *i*-glide before *n*). Velar *n* is used before another *n*, e. g. in the example *ɲna*, 'with' (*ɲ* is tempus prefix, *na*, 'to have'), where *ɲ* is syllabic.

Velar and alveolar *n* occur in the same positions: e. g. *akaɲ*, dish, and *akan*, monkey.

Also with nasals, the palatal and velar frictions, referred to above, exist, e. g. *mi*, these, is spoken with slight palatal friction, whereas *ümü*, water, has slight velar friction.

3. Laterals: *l* (*r* does not exist).

With front vowels *l* has a clear resonance, with back vowels a dark resonance: *ilemi*, tongue; *ülu*, honey; *üyül*, man.

4. Fricatives and Affricates: *f*, *v*, *s*, *š*, *ž*, *x*, *y*, *ts*, *dz*, *tš*, *dž*.

The palatal and velar frictions, passim mentioned, occur with these consonants with the front vowels *i* and *ü* and the back vowels *u* and *ü*. The two affricates *ts* and *dz*, followed by *i* or *ü* (front vowel), are difficult to distinguish from *tš* and *dž*.

The following words I write as they are actually heard, although in the following pages, as already mentioned before, the palatal and velar frictions are not recorded. It further must be remarked that these palatalised sounds have not the same amount of palatalization as true palatals.

*išüsi*, raffia; *ivi*, your; *atši*, day; *sündži*, to pass urine;

*f<sup>u</sup>u*, to go outside; *av<sup>u</sup>u*, foot; *f<sup>u</sup>üu*, to burn; *üž<sup>u</sup>u*, bee;

*ütš<sup>u</sup>u*, mouth; *atš<sup>u</sup>u*, chair.

*ž* is not easy to distinguish from so-called 'tightened' *y*, explained later. In practice either spelling could be adopted, thus: *ažü*, nose, or *ayü*.

*f* and *v* are the normal labio-dentals.

*x* and *y* can usually be determined by the quality of the sound that follow on them. *X* is used before the vowels *i*, *e*, *ɛ*, back *a*, back unrounded *ü*, back unrounded *ö*, and *ɛ*; *y* occurs before front *a*, *u* and *u*, *o*, *ɔ*, front *ü* and front *ö*.

*Axi*, bitterleaf; *xe*, that; *xüki*, women; *iyön*, spear; *ayö*, matter.

*X* and *y* occur in combination with other consonants, e. g. *süfxef*, to blow; *ibyal*, shouting. They need careful distinguishing from the following words: *süfef*, to be blind; *ibal*, a level place.

For the formation of the plural of some nouns of the *a*-class (see under) *u* and *ü* are infixed immediately after the initial consonant. If pronounced slowly these vowels constitute an independent syllable, but in ordinary speech they strike the ear as non-syllabic. Schoolboys acquainted with English are apt to pronounce a *w* with fully rounded lips instead of *u* and *ü*, if they

wish to make themselves clear. (Yet Nkom is probably without *w* altogether. Not a single Nkom boy can pronounce the English *w*, e. g. of water, until he has been painstakingly taught. In the beginning they all omit the rounding of lips. See also the next paragraph, semi-vowels.)

5. Semi-vowels: *w* (ȳ), *y*.

As already remarked above, it is probable that no *w* exists. Before front vowels I seem often to have noticed sufficient lip-rounding to justify its description by *w*, as, e. g. in the words, *üwi*, woman; *üwe*, market, *awaf*, coat. However, I have also seen these same words pronounced with the lips in neutral position.

If in the following pages a *w* is written, the reader must remember that the sound may be simply the one which I have designated with *ȳ*, i. e. the back vowels *u* and *ü*, pronounced with neutral lips, used so short as to have lost their syllabic quality. It is more for the sake of convenience that *w* is used rather than *ȳ*, although, in reality, the *w* of Nkom does not fully correspond to the accepted definition.

*y* is normal before all vowels except *i* and front *ü*, where slight palatal friction is added, making it sound like *ž* (a tightened *y*, mentioned under *ž*). Before *u* and back *ü* slight velar friction is heard.

b) Changes of Consonants.

1. Velar friction before and after vowels (e. g. *ü*, the back unrounded vowel, where the friction is most pronounced) disappears, when the vowel is not final, e. g. *übüsü*, dogs (plural of *übü*, dog). Palatal friction ceases when the articulation of the consonant following the front vowel is prolonged, e. g. *süfissü*, to return; *sübittü*, to close.

2. a) *s* is sometimes dropped before a vowel, e. g. *isas i*, at the back of, becomes *isai*.

b) *l* disappears before another consonant, but not before a vowel, e. g. *ȳü wi*, woman, from *ȳul wi*; but *üȳul iȳon*, a warrior.

c) if two nasals succeed each other the second disappears, e. g. *üȳan to*, a king's child, instead of *üȳan nto*.

d) *f* followed by *s* or *l* is replaced by *b*, e. g. *sübef*, to damage, *sübebsü*, to cause damage; *süfof*, to do roughly, *süfoblü*, to do roughly (extended meaning of *süfof*).

Note. Prolongation of consonantal articulation is frequent, and as a differentiating mark for distinguishing words it has some importance. *Sübitü*, to crackle; *sübittü*, to close. The *b* of *sübitü* has slight palatal friction before *i*; *b* of *sübittü* has not, as remarked above under 1. In words, therefore, which might cause confusion, either the palatal nature of *b* in *subitü* must be indicated or the consonant should be written double. In this script the second alternative is adopted.

### 3. Tone.

1. The tonal system of Nkom approaches that of neighbouring Sudanic languages (Efik, Ibo, etc.).
2. The number of words distinguished by tone alone is fairly numerous.
3. Also grammatical forms are distinguished by tone alone.
4. There is reason to think that the function of the prefix of pure Bantu tongues is in Nkom sometimes performed by a change of tone alone; e.g. *üfon*, king; *üfon*, kingship, the two words differing by tone alone.

## II. The Nkom Word.

The Nkom word is a mono-syllabic root, viz. Consonant & Vowel, or, Consonant & Vowel & Consonant. This final consonant is a nasal, *l*, *s*, or *f*.

Poly-syllabic words are usually clear compounds of prefix & root & suffix, perhaps one prefix and one suffix, perhaps one prefix and no suffix, or one or more prefixes and one or more suffixes.

Noun-prefixes and noun-suffixes, prefixes and suffixes determining the moods and tenses of the verb, are treated in their respective places. In this chapter we are concerned with those suffixes which, in the terminology of 'Bantu Linguistic Terminology' by CLEMENT M. DOKE, constitute the so-called verbal derivatives. A number of definitions of this book have been embodied in this part. The main plan of the analysis of the Nkom word, however, is based on the treatment of 'Wörter und Sätze' by Dr. D. WESTERMANN in his book 'Die westlichen Sudansprachen' <sup>2</sup>.

### 1. The addition of the vowel *a* to the root.

a) As a second vowel to a word-stem *a* is sometimes clearly additional without exercising any apparent special function. Thus in the word *fu<sup>a</sup>a*, to be white, which exists alongside of *fuf*. Often, however, its additional character is not clear.

Examples: *yua*, to cover with grass; *kēla*, to hang up (a transitive verb).

b) As a second vowel to a word-stem *a* can render the verb intransitive or passive.

Examples: *yem*, *yema*, respectively meaning to awaken somebody and to wake up; *kōl*, to break, *kōla*, to be broken; *yēñ*, to turn, *yēña*, to be turned.

See further under the grammatical and syntactical parts for the addition of *a*.

Note. Not infrequently the vowel of the stem is reduplicated, the reduplicated vowel retaining its full syllabic quality. Examples: *nuu*, to

<sup>2</sup> DIEDRICH WESTERMANN, *Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu* (Berlin 1926).



be near (*üyul nünuu s'ikfu*, the man is nearly dead); *sii*, to descend (*ania sü kü sö'ö na jünkonti sii*, when they had just left for the bush the mother of the otter came down from the loft); *ntuu*, night (*antenü ntuu*, in the middle of the night); *ntu* or *ütu*, night, is also used.

The function of this reduplicated vowel is not clear.

## 2. The addition of the vowel *i* to the root.

The addition of this vowel to a word-root is frequent. Sometimes the added vowel is a close *e*, its close nature making it difficult to distinguish it from *i*. Its use is not always evident, Sometimes it seems to render the word intransitive. Many nouns also have this final *i* (e. g. *üyüi*, dry grass for thatching a house, *ülüi*, a lake, *ngöi*, a seed, this last example probably being composed of *n*, nasal prefix, *yo*, a thing, expressing the idea of 'being', and suffix *i*, perhaps expressing some kind of immanent action. In this connection, however, our remark under Diphthongs, no. 2 must be taken into consideration. Many neighbouring tongues display final *i*, where Nkom has a nasal, and vice versa, or both *i* and *n* are absent in the one and not the other).

Examples: *yai*, to step over, to reach; *bé'e*, to carry; *jali*, to be narrow (*jal*, to make narrow); *feni*, to sell; *fyemi*, to cover a pot with leaves; *gwümi*, to bury; *kümi yün*, to be sorry, literally, to strike the body, from *kum*, to strike).

## 3. The *l*-suffix.

The *l* (plus *ü* or *i*) has the meaning laid down by DOKE in his Bantu Terminology Dictionary of 'an action extended in space or time', but it can also give the verb an intransitive significance. Tsañ, the closely related dialectical variant of Nkom, employs both *l*- and *ka* (*l*- is *r*- or *n*- in this language).

*Džel*, to walk; *džellü*, to trample (e. g. soil into the earth);  
*bañ*, to make a person afraid; *banlü*, to shrink from;  
*bün*, to roll (a thing); *bünlü*, to roll (oneself).

It is possible that the *l*-suffix also reverses the action. The examples I have been able to find are few, but the following verbs and their opposites seem to point to the fact.

*Kq'*, to climb; *kali*, to go down; *fu*, to go outside, *fili*, to stay in; *ba'*, to pull down; *ba'ülü*, to build; *la'*, to settle, *lali*, to rise.

In the chapter on nouns we shall see a number of composite words which also suffix *l*- and seem derived from a simple word-root, probably originally with verbal meaning, which cannot always be any longer traced.

## 4. The suffix *tü*.

It expresses contact of some sort, relation, comparison, or in the case of verbs which in themselves contain the idea of contact *tü* confines its meaning.

*yu'*, to hear ; *yu'ütü*, to listen (to a person) ;  
*yun*, to close ; *yüntü*, to close a little ;  
*tšintü*, to club together ;  
*aṅkumtü*, the next one ;  
*tebtü*, small (in comparison with a larger thing).

In neighbouring tongues *tü* is *t-* or *l-* with harmonizing of vowels.

#### 5. The suffix *s*.

(*si* or *sü* ; it is *si* with *i*, front *ü*, or *u* in the root, in which latter case *u* is replaced by front *ü*, if *u* is the normal back rounded vowel, by *i*, of *u* is the unrounded vowel ; *sü* is used with another vowel in the root or after a closed syllable).

It expresses both the causative, and that the action is 'on behalf of, towards, or with regard to some object or person'.

Examples : *du*, to be plenty ; *dusü*, to increase ; *bē'e*, to carry loads ; *bö'ösü*, to help to carry loads.

#### 6. The suffix *n*.

(usually *nü*, but can also take a vowel corresponding to that of the prefix. See under adjectives).

It is the locative and conjunctive suffix, rendering verbs of locative or conjunctive import. It is also used in the formation of adjectives.

Examples : *koinü*, to meet ; *kumnü*, to knock together ; *künnü*, to be opposite ; *kümnü*, to contradict.

#### 7. The 'frequentative' suffix.

This is simply a reduplication of the verb, e. g. *gwa gwa*, to be busy with grinding ; *la la*, to be settled in a place.

A repetition of the verb is also employed to express the ease of an action, as, for example, in the sentence *müṅkali kali üdžua*, 'I am going to the water' (*kali*, to descend), the places where water is fetched always being in a down-hill position, whereas to go to the Mission, which is situated on a hill, is invariably rendered by *müṅko* 'Mission, literally meaning 'I climb up to the Mission'.

A repetition of the root of a noun or an adjective expresses similar ideas. Thus to the question 'where is your village' the answer would be *abe be*, meaning 'there that one, the one which you see', if the village is quite near. (*Abe*, village, the prefix *a* for the repeated word-root *be* is not placed again). Likewise, *tebtü tebtü* renders the meaning of a very small thing (*tebtü*, small).

#### 8. The 'intensive' suffix.

The usual way of expressing the intensive is by means of a repetition of the verb-root preceded by '*kü*', e. g. *yu kü yu*, simply to listen. (The resemblance with Luganda, where the infinitive with prefix *ku* is used, and also the verb-root repeated is striking, e. g. *alimbye no kulimba*, he is

simply telling a string of lies, although in Nkom *kü* is not used as infinitive prefix).

Note. Although the reciprocal form in Nkom is not formed by a suffix, it is interesting to note that the reciprocal suffix of Bantu tongues, viz. *ania* and their associative suffix *akana* or *ankana* correspond to the 3rd personal pronoun plural *ania* (they) and the possessive pronoun *aniina* (their) of Nkom.

### III. The Nkom Noun.

Nkom divides its nouns into classes with singular and plural prefixes and one plural suffix. All these with the exception, perhaps, of the prefixes *i* and *a* and the nasal, prefixed to the root of a verb, which seem to bear direct relationship to Sudanic, forming nouns from verbs in this way, can with greater or lesser facility be traced to Bantu.

It is not always easy to determine whether there is question of a noun-prefix or an initial vowel with some kind of demonstrative meaning. In the person-class of nouns *ü* of *üjül*, person, is sometimes omitted. This class, however, has the same concordance as the singular of the 'long, extended things' class and the plural of the *a-ü* class, where the character of the noun-prefix seems more definite. Other nouns of the person class, as *na*, mother, *bo*, father etc. lack the *ü* prefix whenever they are used with the possessives, my, your, etc. (In everyday speech such like words are never without these possessive adjectives.) It is also permissible to drop the *ü* of nouns of the person-class, when the noun is qualified, e. g. *jül ümq*, one man, where the qualifying word takes the prefix and the noun itself is without one (also *jül* can take a prefix, thus *üjül ümq*, but this way is not so common). In the following example the demonstrative nature of *ü* seems obvious: *Na kabinda, üMaria*, the mother of the carpenter, Maria, where *ü* is prefixed to the proper noun Maria to show that Maria is being referred to *na kabinda*.

This initial vowel, moreover, is generally used in answer to the question 'what is it', e. g. 'what is that animal walking over there?', to which the answer would be *üjüdamu*, 'it is a cat', where *ü* is prefixed to the noun-prefix *jü* of the diminutive class, *ü* itself sometimes being absent, sometimes present.

Also before pronouns it can be used or omitted. In answer to the question 'which one' *ü* is prefixed to the pronoun; thus the answer to the question 'which man', viz. 'that one', would be '*üvi*' (*vi* is the 'far' demonstrative).

This is a brief exemplification of the prefixing or omission of this initial vowel, which, if it can be called a noun-prefix, certainly varies from the function of noun-prefixes in pure Bantu tongues.

Lastly, some prefixes of nouns are not stable. Thus for the noun 'heart' I have heard *atem*, but also *ntem*, the *a* prefix being replaced by the nasal prefix. Whether by a change of prefix also a change of meaning took place I cannot tell. The 'casual' nature, if we may so call it, of noun-prefixes is even more apparent in a few neighbouring tongues.

As regards to the division of nouns into their appropriate classes I



have hesitated for a while which plan to follow, and finally decided to call the classes by the name of the main idea of the class, viz. person class, diminutive class etc., whenever possible. This, however, does not imply the exclusion from any particular class words differently orientated.

### 1. The person class.

a) The personal class is usually a composition of two nouns, viz. *üyul*, meaning 'person' plus the qualifying word, often clearly derived from a verb, to which *n* is prefixed and *nü* suffixed (for the latter, see adjectives).

Examples :

*Üyul ülumnü*, a male person ;

*üyul üwi*, a female person ;

*üyul ntšönnü*, a thief ; or, *üyul ütšönnu*. (*tšöñ*, to steal).

b) In the above examples *l* of *üyul* may be dropped (see under change of consonants), when at the same time the prefix *ü* disappears.

e. g. *yu lumnü* ;

*yu wi* ;

*yu tšönnü*, or *yu ntšönnü*.

c) *Üyul* and *yu* I consider the equivalents of *umu* and *mu* of Bantu. In this connection it is interesting to note that in Banyangi, a language of the Cross River region, the independent word '*mu*' signifies 'person', plural '*bu*'.

d) The *n* prefix in *ntšönnü* seems to denote some kind of continuous action, to which corresponds *nga* of Lamnso, a language with close similarity to Nkom, e. g. *ngasu*, a washerman.

e) The plural prefix of the person class is *xü*, the vowel of which can be modified. In the following examples instead of *yul*, *xellü*, etc. *ü* can be prefixed thus, *üyul*, *üxellü*, etc. This initial vowel, however, has been omitted in the examples.

Examples :

*yul*, person, plural, *xellü* ;

*yu lumnü*, male, pl. *xellü xüllumnü* ;

*yu lumnü*, male, pl. *xellü xüllumnü* ;

*yu wi*, woman, pl. *xellü xüki* ;

*yan*, child, pl. *yön* ;

*yu tšönnü*, thief, pl. *xellü xütšönnü*.

Like *yan*, which is used without the aid of the word *yul*, the following nouns are also used without it. In the singular they have no prefix, although *ü* could be put, but, apparently, without exercising the function of a noun-prefix.

Such words are :

*ba*, father, pl. *xüba* ;

*na*, mother, pl. *xüna* ;

*bo*, master (or father), *xübo*.

If the initial *ü* is placed these nouns become *üba*, *üxüba*, etc.

f) Animals, following the person class, a feature of so many languages of the district, I have not found in Nkom.

g) For comparison I submit a number of nouns of the person class in languages related to Nkom (Kidžem and Tsañ are dialectical variants of Nkom).

Lundu. (A language of the coast region, closely related to Duala.)

a male person, *mome*, pl. *bome*;

a female, *wayi*, pl. *bayi* (no other noun of the *mo-ba* class or person class of Lundu has the prefix *wa* for the singular);

child, *nwana*, pl. *bana*.

Tsañ.

a person, *ȳuru*, pl. *xörre*;

a woman, *ȳuki*, pl. *xüki*;

a child, *ȳan*, pl. *ȳon*;

Kidžem.

a person, *wi*, pl. *vii* (*i* of *vii* is long, therefore written double);

a woman, *uwi*, pl. *kii* (*i* of *kii* is long);

child, *ȳan*, pl. *vunü*.

Ye. (A language of the Nkom area with close relationship to Nkom.)

a person, *ȳü*, pl. *ayü* (*ü*, an unrounded back vowel approaches añ *e* sound);

a male person, *ȳü nom*, pl. *axeinom*;

a woman, *ȳü sen*, pl. *axeisen*;

a child, *ȳa*, pl. *ayä*.

Mme. (A language of the Nkom area with close relationship to Nkom.)

a male person, *ȳu ndoma*, pl. *andomne*;

a woman, *ȳu söi*, pl. *asen*;

a child, *ȳan*, pl. *axon* (*n* of *yan* and *axon* is palatal *n*).

Ye.

father, *bai*, pl. *xübai*

mother, *nai*, *xüinai*

Mme.

*bē*, *xübē*; or, *bü<sup>a</sup>*, *xübü<sup>a</sup>*;

*ñi*, *añi*.

## 2. The animal and nasal prefix class.

To this class belong, in general, all animals, but also many other nouns which are hardly capable of a clear-cut arrangement. The principal feature of this class is that many nouns belong to it which have been derived from verb-stems with the nasal (*n*, *m*, *ñ*) as prefix.

The nasal consonant is also used as a prefix for a number of nouns which have been 'negatived' with the aid of the prefix *bu*, the negative particle used in some verb-tenses (as a tempus-prefix *bu* corresponds to *ka*

of Tsañ, and both are obviously the nominal-prefixes of the Bantu *ka-bu* class. See also the *a-ü* class of nouns and the verb).

Examples :

a) A nasal prefixed to a verb-root :

*mbain*, a nail (*bain*, to nail) ; *ndi*, a curse (*di*, to curse) ;

*ñki*, an onlooker (*ki*, to look).

b) A nasal prefixed to *bu* :

*mbuasõñ*, a man without teeth (composed of the nasal *m*, *bu*, and

*asõñ*, teeth) ; *mbulum*, a spinster (composed of *m* & *bu* & *lum*,

husband) ; *mbuwi*, a bachelor (composed of *m* & *bu* & *wi*, woman).

Many other nouns in this class have a nasal prefix, but cannot so easily be traced to a verb. Several, also, have no singular prefix, i. e. they have no nasal prefix, but their plural and concordance are those of this class.

Examples :

*ñam*, an animal ; *bi*, goat ; *bo*, a bag ; *gvu*, a hide ; *gwen*, a farm ;

*ndo*, a house ; *mba*, a cloud ; *ñam abo*, a leopard ; *kain*, a monkey ;

*ñge'*, trouble ; *ngo'*, a stone (i. e. the natural stone ; the noun '*iti*' is used for the domestic stone, for grinding maize, for enthroning the chief etc.) ;

*ñge*, finger-nail ; *ngo*, a deer ;

*tu'*, a rat ; *šü*, a fish ; *mbõñ*, a cow.

The plural of this class is formed by the suffix *sü*, the only noun-suffix in the language. It corresponds to a prefix in many neighbouring tongues. Thus, instead of the Nkom suffix *sü*, Mmẽ employs the prefix *se* or *s* and another vowel.

All the nouns of this class can have the begin-vowel *ü*, thus *üñam*, *übi*, *übo*, etc. and likewise for the plural *üñamsü*, *übisü*, *übosü*, etc. See above under the first paragraphs of the chapter on the Noun.

Many nomina agentis are formed by prefixing a nasal to a verb-stem, e. g. *ñkfe* or *üñkfe*, a cook, from the verb *kfe*, to cook. Plural : *ñkfesü*.

### 3. The time, extension, length class.

a) Singular prefix *ü*, plural prefix *tü*. The singular prefix *ü* of this class may never be omitted. Its different character is therefore easily determined, since in the examples given in the beginning of the chapter on the Noun and above under paragraph 3 the initial vowel *ü* seems to have a distinct function of its own.

Nouns expressing the idea of extension, either of time or space, belong to this class, which by reason of its contents corresponds to the *lu* class of Bantu.

Examples :

*Üfwan*, valley (*fwan* is probably derived from the verb *fal*, to make narrow, *fali*, to be narrow ; in neighbouring tongues it is *fan*). The *w* of *üfwan* is in reality the back unrounded vowel *ü* pronounced short. (See under



semi-vowels.) If pronounced slowly, one hears *üfüan*, which word has evidently the *ü* sound prefixed and infix, a common feature of Nkom and playing an important part in the formation of the plural in the *a-ü* class of nouns. The same applies to the example *üfwas*, a branch of a tree.

Other examples are: *üfon*, kingdom; *ükö'*, ladder (*kö'*, to climb) *ünkun*, a tail; *üly*, honey; *üfü*, *okro* (anyone seeing a native eat *okro*, a viscid substance as honey, will have no doubt about the appropriateness of classing this noun under this heading); *ülüo*, a bridge; *ülüam*, a farm-land lying fallow; *ülüi*, a lake; *üwe*, market, week; *ütwa*, bush; *ütwan*, the slope of a hill; *üfwan džua*, a river (lit. the valley of the water).

b) The *w*-element in the above examples, as already remarked, is the back unrounded vowel *ü*, pronounced short, and is the exact equivalent of *w* or *ü* in the *a-ü* class of nouns. It is interesting to note that abstract ideas are expressed by the prefix *ü*, thus, *üfon*, kingdom, differs from *üfon*, king, by a change of tone. In the *a-ü* class, where *ü* is the plural prefix and probably corresponds to the plural prefix of Bantu, nouns denote a deficiency rather than the abstract. We see, therefore, that although the singular of this class, the plural of the *a-ü* class, and *ü* of the abstract class have become identical in prefix (and their concordance), a sharp division has been maintained by the meaning of the nouns in each.

The country of Kom could be rendered by *Ükom*, apparently in the same way as *Umö*, the country of *Mö*, a tribe near the Cross River, and Buganda, the country of Ganda, are used, thus pointing to the fact that the Nkom prefix *ü* in this and similar examples must be relegated to the *bu*-class of nouns of Bantu.

c) As other word-roots of Nkom (e. g. *xa*, to be rich, to be big) are in all likelihood class-prefixes of Bantu (the verb-root *xa* reminds one of the *xa* class or 'big' class of Bantu or of some such words as *omugaga*, a rich man, of Luganda) it is quite likely that the *lu* prefix of Bantu corresponds to *üly* of Nkom, which in this language is a self-standing noun, meaning 'time' (*Üly* has the 'dark' *l* sound, mentioned under the consonants, or rather slight velar friction before *u*, thus *ül'u*).

d) The plural prefix *tü* is probably identical with the plural prefix of the diminutive prefix of Bantu *tu*, and forms the plural of the *lu* class of nouns also in Herero and Congo (See MEINHOF'S Grammar of Ur-Bantu)<sup>3</sup>.

#### 4. The class of double things.

1. Singular prefix *i*, plural prefix *a*.

2. A noteworthy feature of this class is its plural formation with the prefix *a*, by which it is differentiated from another class with singular prefix *i*, but plural prefix *tü* (see below).

Throughout the district the *i-a* class of nouns or some close form of it has been retained for the type of noun contained in this class in Nkom.

<sup>3</sup> CARL MEINHOF, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen (Berlin 1906).

Besides double things this class contains 'fruits', 'plants', and some other nouns. A few words mean 'one of a number' or 'a number'.

Examples :

*ixen*, breast; *ily*, knee; *ibo*, pumpkin; *ixan*, root (of a tree);  
*iŷum*, egg; *iŷo*, a thing; *iky*, a heap (of stones etc.);  
*ikun*, bean; *isañ*, maize; *isun*, elephant-grass; *isas*, thigh; *isü*, eye;  
*itšus*, a big stone of fire-place (never more than three in number).

#### 5. The Verb-noun and the *i-tü* class.

a) This class was mentioned under the class of double things. Usually verb-nouns are formed by prefixing *i* to the verb-stem. This letter, however, is not the only one which is used for this purpose. Also the vowel *a* prefixed to a verb-root seems to perform a similar function. The prefixed *a* renders more than one meaning and its full significance is not quite clear. (We have seen that also other prefixes are freely used before verb-stems, thus the nasal plus *a* verb-stem makes nomina agentis etc.; in the example *uŷwal*, valley, *ü* is prefixed and infixed to the verb *ŷal*. We are here, however, not concerned with these various ways of forming nouns from verbs, but only with the so-called verb-noun, for the formation of which mainly *i*, but also *a* is prefixed.)

The vowels *i* and *a* prefixed to verb-roots show close resemblance with the formation of verb-nouns in Sudanic, but their similarity to Bantu cannot be denied either. In Bantu languages of these regions like Duala, Kwire, Lundu the prefix *li* (or *di*) as, for example in Lundu, is used for the infinitive, but the whole can be used as a noun either in the singular or in the plural, thus, *likende* or *makende*, a journey, can be called verb-nouns formed from the verb-stem *kende*, to go.

In neighbouring tongues verb-nouns are formed with the aid of the prefixes *i*, *a*, or *a* nasal, again showing close relationship with Sudanic. In Lamnso, the language of this district mentioned before, the prefixed vowel is *a*, but the class corresponding to the *i-tü* class of Nkom is *ki* for the singular and *vi* for the plural.

Nouns derived from verbs are made plural by changing the singular prefix *i* into *tü*, *tü* being a common prefix in this district and apparently corresponding to *lo* of Duala and Lundu, the plural prefix for the diminutive class in these two languages. (In Nkom, however, the diminutive class is *fü* for the singular, *mü* for the plural.)

Examples :

*ibain*, light (from *bain*, to shine); *ibxəm*, hunt (from *bxəm*, to hunt);  
*ibębsi*, damage (from *bębsü*, to damage); *ila'*, town, settlement (from *la'*, to settle).

Other examples with no obvious connection with verb-roots are :

*ibi*, cola; *ibu*, corner (of a house); *ilom*, a short bush;  
*ika'*, grass-hopper; *ingom*, a banana; *ivęl*, a feather.

Examples of *i* and *a* used in a sentence :

*Üyun ndžofüwi iyisi*, the body is not fine (by) rubbing (a proverb) ; *iyisi*, *i* prefixed to the verb-stem *yisi*, to rub.

*Tu lain ana ka be na xü li xüni akfül*, One day they, viz.

the leopard and the otter, said that they would take their mothers to eat (them) ; (quotation from a story).

*akfül*, *a* prefixed to the verb-stem *kfül*, to eat.

b) As a substitute for the prefix *i* many speakers use a narrow *e* sound.

#### 6. The diminutive class.

a) All nouns can be made diminutive by prefixing '*fü*' to the root of the word, e. g. *ndo*, a house, *fündo*, a small house. Small animals and small things are seldom without this prefix, but also many other nouns belong to this class which have no diminutive meaning.

The corresponding prefix in neighbouring tongues is also *fü*, or *fɛ*, and sometimes *ši*.

b) The plural is formed with the prefix *mü*; in a few words with the velar nasal. In related languages the plural prefix of this class is usually also *mü* or *m* & some other vowel or syllabic *n* or *m*.

c) Examples :

*Füdamu*, a cat ; *füxam*, a mat ; *füxü*, a small trap ; *fügü*, a mouse ; *füle'*, smoke, *fümmü*, an ulcer ; *fütam fojül* (*fojül* from *füyül*, see under change of vowel pronunciation), a dwarf.

#### 7. The class of fluids.

a) The prefix is the same as the plural prefix *mü* of the *fü-mü* class. In Nkom and allied languages fluids are usually used with this prefix only, but in a few fluids have a singular and a plural. Some examples from the languages of Ndabe and Mekaf, situated in this area but with less similarity to Nkom than the afore-mentioned tongues, which distinguish the singular and the plural of fluids by using the suffix *mɔ* for the plural and always employing a nasal prefix for the singular, are added.

Examples :

	Nkom	Mekaf	Ndabe
water	<i>ümu</i>	<i>ngo</i> , pl. <i>ngomɔ</i>	<i>ngi</i> , pl. <i>ngimɔ</i>
spittle	<i>müntšia</i>	<i>nzon</i> , <i>nzonmɔ</i>	( <i>den</i> , <i>denke</i> )
blood	<i>mülun</i>	<i>ngum</i> , <i>ngummɔ</i>	<i>nɟam</i> , <i>nɟammɔ</i>
beer	<i>mülü</i>	<i>mbi</i> , <i>mbimɔ</i>	<i>mbi</i> , <i>mbimɔ</i>
tears	<i>müsü</i>	<i>ndem</i> , <i>ndemmo</i>	<i>ndam</i> , <i>ndammɔ</i>
oil	<i>müvul</i>	<i>mɛ</i> , <i>memɔ</i>	<i>miɛ</i> , <i>miɛmɔ</i>

As regards *ümu*, water with prefix *ü* the explanation given by Dr. WESTERMANN in his 'Die westlichen Sudansprachen' <sup>4</sup> on page 211, for the word (*n*)-*bu*-, Mücke, seems to apply also here. He writes : "Das Wort

<sup>4</sup> See note 2.



für Mücke hat in Bantu bei BOURQUIN S. 185 in allen Sprachen nasales Präfix. Es ist also *m-bu* zu *mu* geworden und an diesen neuen Stamm wieder ein Präfix getreten: *i-mu* usw." *Ümu*, water, has the same concordance as the other nouns of the fluids class with prefix *mü*.

#### 8. The class of objects, deficiency, and contempt.

a) The singular prefix in Nkom is *a*; in neighbouring tongues it is often *kü*. In Nkom, also, the pronominal concord for this class is *kü*. In Lamnso this class is no longer distinct from the *ki-vi* class. Many words which have the prefix *a* in Nkom and *kü* in some other language take *ki* in Lamnso.

The peculiarity about the plural formation of this class is the change of the consonant after the plural prefix *ü* or the consonant itself being followed by an additional articulation. The presence or absence of this extra sound seems dependent on the type of the initial consonant and vowel of the stem. The additional articulation following the initial consonant, is in the case of a back vowel in the stem or a consonant with a backward articulation, the vowel-sound *ü*, spoken of before in more than one place. As was mentioned, in slow and deliberate speech the *ü* element can be heard; in ordinary speech the sound affects the ear as a semi-vowel (*y*, which in this script, however, has usually been written as *w*). If the velar *x* is the initial sound of the stem it is replaced by *w* or *y*, the latter in the case of those persons who never seem to use rounding of lips. The labial *b* followed by *i* is slightly palatalised. In some neighbouring tongues, as, for example, in Kidžem, with singular prefix *kü* for this class and plural prefix *ü*, no additional articulation takes a part in the formation of the plural.

b) The main contents of this class have been stated above. Objects are formed by prefixing *a* to a verb-stem, e. g. *a-su*, a thing to wash with, soap, from the verb *su*, to wash. As regards the use of this class for objects and persons of contempt and deficiency, for which in the allied tongue, Lamnso, the *ki-vi* class is employed we might appropriately quote the words of Dr. MEINHOF in his Grammar on Ur-Bantu<sup>5</sup>. In connection with the *iki* class he writes: "If a person is designated with this 'thing' prefix the subject is treated in a contemptible way, e. g. a limping man, a blind man etc. As 'Schmäh-prefix' it approaches the diminutive prefix *ka*. In Suaheli these two have become identified. In Herero it is used for particularly large things, but also in a contemptible sense". Compare, however, also the words *ka*, implying negation, and *-ku*, a thing, of Sudanic.

Besides the above-mentioned nouns this class contains the names of some plants and animals and the Nkom equivalents of foreign objects, as a fork, a key, etc.

#### c) Examples:

*Anfuf*, a blind man; *anfemtü*, catarrh; *aŋguimi*, 'nigger';  
*agvül*, fever; *akos*, slave; *atum*, a foreigner; *avun*, a witch;

<sup>5</sup> See note 3.

*antsu'*, a fork ; *antso*, a key, *anfö'ösü*, a picture ; *ayu'*, yam ;  
*atšum*, a monkey ; *afwem*, cockroach.

d) Examples of plural formation :

With no additional articulation :

	Singular	Plural
fool	<i>aŋgu'</i>	<i>üŋgu'</i>
ant	<i>aŋgõnlü</i>	<i>üŋgõnlü</i>
hole	<i>abu'</i>	<i>übu'</i>
weed	<i>aŋu'</i>	<i>üŋu'</i>
spirit	<i>ayus</i>	<i>üyus</i>
plant	<i>ayol</i>	<i>üyol</i>
slave	<i>akos</i>	<i>ükos</i>
head	<i>atu'</i>	<i>ütu'</i>
coat	<i>awaŋ</i>	<i>üwaŋ</i>
hand	<i>aŋu</i>	<i>üyü</i>

With additional articulation :

	Singular	Plural
thigh	<i>abi</i>	<i>übi</i>
bitterleaf	<i>axi</i>	<i>üyi</i>
part	<i>abas</i>	<i>übüas</i>
leopard	<i>abo</i>	<i>übüo</i>
power	<i>adia'</i>	<i>üdüa'</i>
ram	<i>aya'</i>	<i>üyüa'</i>
thing	<i>afo</i>	<i>üfüo</i>
place	<i>ale'</i>	<i>ülüe'</i>
elephant	<i>atam</i>	<i>ütüam</i>
heart	<i>atem</i>	<i>ütüem</i>

e) Nouns which in Bantu languages of these parts are classed in the *mo-me* or *li-ma* class, viz. some parts of the human body, in Nkom belong to this class.

	Nkom	Lundu
hand	<i>aŋu</i>	<i>likondo</i> (arm, <i>moko</i> , pl. <i>meko</i> )
foot	<i>avü</i>	<i>liku</i>
ear	<i>atunlü</i>	<i>lito</i>
head	<i>atu'</i>	<i>morofu</i>
nose	<i>ažü</i>	<i>mofiki</i>
heart	<i>atem</i>	<i>molema</i>

#### 9. The *a-mü* and the *ü-mü* classes.

A definite statement as regards the quality of the nouns belonging to each of these two classes would be hard to make. It seems that the *a-mü* class contains the same type of objects as those of the preceding *a-ü* class, viz. things despised or abhorred by the native. Thus this class contains words for 'pools of water', '*juju*', 'charms', 'forests'. Perhaps it would be

even more correct to say that whereas the *a-ü* class specializes in defective, contemptible things, this class chiefly concerns itself with objects of awe. In neighbouring tongues nouns expressed in Nkom by the *a-mü* class often belong to the equivalent of the Nkom *a-ü* class.

The *ü-mü* class expresses again the idea of long, extended things. In Kidžem some nouns which in Nkom take the prefixes *ü-mü* use *ü-tü*, and also in other allied languages assume the equivalent prefixes of the 'long' class or sometimes behave like Nkom by prefixing *mü* for the plural or the equivalent of *mü*. Words like body, stomach, bed, gun-powder, gun, are typical of this class.

#### Notes.

1. A number of nouns with singular prefix *fü* which usually assume the plural prefix *mü* take a nasal for the formation of the plural. I have come across only the following four examples :

*füka*, tree, a small stick ; plural, *ñka*, trees, small sticks, fire-wood ;  
*füses*, louse, *nseš* ;  
*füsun*, elephant-grass, *nsun* ;  
*füsus*, pepper, *nsus*.

One noun only, as far as I am aware, with singular prefix *a* prefixes a nasal for the plural, viz. *atem*, calabash, pl. *ntem*.

2. An interesting feature of Tsañ, linguistically and historically most closely related with Nkom (the Tsañ-speaking people are now a so-called 'ninger' or vassal country of the Bikom), is the addition of the syllable *gi* (or *g* followed by some other vowel in harmony with the vowel of the root) to nouns which in Nkom are monosyllabic. It appears that in the case of these words the high back vowel *ü*, in Nkom gliding off into a soft velar sound, in Tsañ explodes into the syllable *g* with accompanying change of vowel in stem and suffix in accordance with a system of vowel-harmony that strikingly manifests itself in this language. If the plural is formed by a suffix it takes the place of *g*.

Examples :

	Nkom	Tsañ
eye	<i>isü</i> , pl. <i>asü</i>	<i>isigi</i> , pl. <i>asüge</i>
dog	<i>bü</i> , pl. <i>büsü</i>	<i>bege</i> , pl. <i>bō'sü</i>
burn	<i>fü</i> ,	<i>fügü</i> .

A striking resemblance exists between Tsañ and the typical Bantu tongue, Luganda, in the employment of additional syllables where Nkom is mono-syllabic. Luganda nouns as *ebbega*, shoulder, *ezziga*, tear, and many others, exhibit similar features as Tsañ. Perhaps it would even be correct to say that between Nkom and Luganda a similar parallel can be drawn. The Nkom words for shoulder and tears are respectively *mbē'* (*m*, noun-prefix, *bē'*, root, with final glottal stop, and derived from the verb-stem *be*, to carry), and *müsü* (*mü*, noun-prefix, *sü*, root), and their resemblance with



the Luganda nouns *ebbega* and *ezziga*, likely composed of noun-prefix & the word-roots *be* and *zi* & *ga*, is clearly apparent.

3. In Babañki-Tuñgo, where a dialectical form of Kidžem and therefore also a dialect of Nkom is spoken, a settlement of people who, perhaps only some 30 years ago, broke away from the place where Kidžem prevails, speak a language that slightly differs from the original Kidžem. A striking difference, however, is that the plural prefix of some nouns in Kidžem has been adopted for the singular in the derived dialect. The inhabitants of the old country disgustingly comment upon this fact and say that the malcontents have even forgotten their own language by calling 'many' one.

In the Yum language, another related language of the district, numerous sounds and words differ when spoken by the old people. In this language, also, of which I wrote down a small vocabulary of nouns with the help of an old woman, every noun seems to conjure up in the mind of the native an action. If I asked the old lady the equivalent of, for example, a swamp, she acted walking through a swamp before she was able to grasp my meaning and give the Yum word. Even for words like man, woman, child, nouns of which we can no longer give the derived meaning, she invariably interpreted herself by acting.

I mention the above instances as they throw an interesting side-light on language work and may be a help towards a correct interpretation of the inner nature of these languages and their development.

4. As was remarked under the Nkom word, composite nouns with suffixes are likely also derived from simple word-roots, possibly verbs. Words like *aŋaŋlū*, throat, *aŋŋlū*, depth, *atunlū*, ear, etc. seem to point to this fact.

The verbal treatment of a noun was already casually mentioned under the Nkom word, the frequentative suffix, where a repetition of the word-stem takes place. Such a reduplication of stems is frequent and renders ideas similar to those when a verb is repeated. Thus the sentence '*malu abe be*', 'I come from my town' implies 'from the town which you see over there' or signifies emphasis 'I have come from it just now'.

We shall have frequent occasion to return to this question in the latter part of the article.

#### IV. The Adjective and Numeral.

1. Adjectives take a prefix in accordance with the nature of the noun which they qualify. One important point of difference with Bantu tongues is that the prefix is placed not only before the adjective but also follows it. In the case of the noun-prefix *ü* the *ü* is prefixed and sometimes also infix. With this prefix, however, and the plural prefix *xü*, there seems to be no repetition after the adjective. A distinction is also necessary for the adjectival concord of the *i*-class and, what we have called, the animal and nasal prefix class. In both cases the adjectival prefix is *i*, but only for the *i*-class the *i* is repeated after the adjective. The suffix *sü* is also suffixed to the adjectives. In the case of the *mü* class the prefix of the adjective is a nasal.

Examples :

A good man, *üyul üdžun*; good men, *xellü xüdžun*;

A good king, *üfon üdžun*; good kings, *tüfon tüdžuntü*;

Good kola, *ibi idžuni*; good kolas, *tübi tüdžuntü*;

A good cat, *füdamu füdžunfü*; good cats, *müdamu ndžun*;

Good iron, *akas adžuna*; good irons, *üküas üdžun*;

A good goat, *übi idžun*; good goats, *bisü džunsü*.

Example of *ü* prefixed and infix:

A small man, *üyul ütüala* (*ütüala* from *tala*, small).

2. Adjectives are frequently formed with the aid of a verb-root and suffix *n-* (see under the Nkom word). The vowel following after *n* is in harmony with the vowel of the prefix. As the examples show *n-* is also preceded by a vowel in accordance with the vowel of the prefix and suffix.

Examples :

A big man, *üyul üxa'ünü* (*üxa'ünü* from the verb *xa*, to be big, to be rich) ;

Big men, *xellü xüxa'ünü*;

A white man, *üyul üfu'ünü* (*üfu'ünü* from the verb *fu* or *fu**fa*, to be white) ;

A big kola, *ibi ixa'ini*;

Big kolas, *tübi tüxa'ünütü*;

A fine thing, *afo adžofana* (*adžofana*, from *džof*, to be fine) ;

Fine things, *üfüo üdžofünü*.

3. The number of 'true' adjectival roots seems limited. Some of these are: *džun*, good, *sę*, how many, *džüm*, all, *bi*, bad, the first five numerals. It appears that these adjectives cannot be used predicatively. To use them predicatively a synonymous verb would have to be substituted or the sentence circumscribed.

4. In the formation of adjectives two nouns can be used in genitive relationship, e. g. a strong man, *anto a yul* (literally, the strength of the man, with the nomen rectum preceding the nomen regens; *a* is the genitive particle).

In this connection it may not be out of place to mention the genitive case. The genitive particle is the same as the prefix of the noun, with which phonetically it forms one word. Thus, phonetically, *anto a yul* sounds *antoa yul*.

Other examples of genitive formation :

The souls of men, *üyus ü xellü*;

The law of the king, *isa e fon* (*isa e*, *e* is a narrow *e* sound, since *i* is replaced by *e* because of vowel harmony with *a*; *ü* of *üfon* has been elided).

5. An intensification of the adjectival idea is rendered by a reduplication of the adjectival root, as has been mentioned before, thus, a very small house, *ndo itębtü tębtü*.

6. The predicate is usually expressed by a verb with a nasal prefixed and a suffixed. The subject of the sentence is often followed by a demonstrative, meaning 'the person or thing in question'. (The demonstrative, although frequent, seems not necessary). A sentence thus constructed appears not to be different from the present tense of the verb, where the function of the nasal prefix seems to be to express continuous action and the suffix *a* probably conveys the idea of reality.

The man is good — *üjül (vi) ndžɔfa*; (*vi* is the demonstrative of the person class, singular);

The beans are good — *akun (kia) ndžɔfa*; (*kia*, demonstrative of the *a* class);

The chairs are good — *mütšü (mi) ndžɔfa*; (*mi*, demonstrative of the *mü* class).

7. For the formation of the comparative and superlative the verb *tšo*, to surpass, is usually employed.

8. The numerals from 1–5, mentioned above under 'true' adjectives, take the same prefix as the noun which they qualify. They differ from other adjectives by the fact that the prefix is not repeated after them. They are: *no*, *bo*, *tal*, *ke*, *tan* (*no* in conjunction with words is *mo*).

Examples:

One goat, *übi imo*;

Two goats, *bisü bo*; (*no* suffix is used for the numeral in the case of the suffix-employing class);

One man, *jul ümo*;

three men, *xellü xütal*;

one chair, *fütšü fümü*;

five chairs, *mütšü ntan*.

9. The numerals from 6 onwards do not take the concordance. As the examples for ten etc., however, show, they themselves are treated as nouns with singular and plural prefixes.

6	<i>ntufa</i>	100	<i>üjua</i>
7	<i>sombo</i>	200	<i>ijü bo</i>
8	<i>fama</i>		
9	<i>bulamo</i>		
10	<i>ijum</i>		
20	<i>müjum bo</i>		
30	<i>müjum tal</i>		
40	<i>müjum ke</i>		
50	<i>müjum tan</i>		
60	<i>müjum tufa</i>		

Notes on the numerals:

*Müjum bo* is usually pronounced as *numbo*; *müjum tufa* from *müjum ntufa*, where *n* of *ntufa* disappears after the *m* of *müjum*, since two nasals



are not allowed to remain; see under change of consonant pronunciation. The word *üyua* for 'hundred' may have some connection with *üwəa*, 'cowry'. It is possible that the numeral nine, *bulamo*, is derived from the verb 'bul', to bend, & *no*, one, viz. to bend one, the native way of indicating nine with his fingers being to stretch his hands full out and bend the thumb of his left hand. *Iyum*, ten, may have relation to the verb *kum*, to knock, *kumnü*, to knock together, since the natives show ten with their hands by bringing the knuckles of the clinched hands together or knocking them slightly against each other.

## V. Pronouns.

### 1. The Absolute Pronoun.

	Singular	Plural
a) Person speaking	<i>ma</i>	<i>xəş</i>
b) Person spoken to	<i>vua</i> or <i>uŷa</i>	<i>yi</i>
c) Third person of all classes		
<i>ü-xü</i> class	<i>nwen</i>	<i>aŋa</i> (or <i>anüna</i> )
<i>i-tü</i> »	<i>inyeni</i>	<i>ntentü</i>
<i>ü-tü</i> »	<i>nwen</i>	<i>ntentü</i>
<i>i-a</i> »	<i>inyeni</i>	<i>ankəna</i>
<i>a-ü</i> »	<i>ankəna</i>	<i>nwen</i>
<i>fü-mü</i> »	<i>nŋenfü</i>	<i>mən</i>
<i>mü</i> (fluids)		<i>mən</i>
Nasal prefix class		
(plural suffix <i>sü</i> )	<i>nyen</i>	<i>nsensü</i> .

### Notes.

1. The absolute pronouns connected with the verb undergo the following modifications:

*ma* is *mü* before following nasal tempus-prefix, e.g. *münlen ŷan*, I flog the child;

*vua* is *ŷa* or *uŷa*;

For the third person, singular and plural, see under the Verb, Verbal concord;

*xəş*, the first person plural, is connected with its verb by interpolating *ü*, thus *xəş ü ndu*, we go.

Instead of *xəş* also *xəsüna* can be used. It would be difficult to say with what precise shade of meaning both are used. After the preposition *sü*, meaning 'for', 'on behalf of', only *xəş* and not *xəsüna* is used. Thus, *džemsü xəş*, pray for us.

2. The first person plural, is used with the second person singular to render the English 'you and I', e.g. *gwi xəş uŷa*, come with me (literally, come we you).

## 2. The Possessive Pronoun.

Possessive adjectives and possessive pronouns, viz. those pronouns which take the place of nouns, differ in the use of a prefixed vowel for the latter. See also the beginning of the chapter on nouns on the use of the prefixes vowel *ü*, and the final note after this section on Pronouns.

Nouns with prefix *ü*, singular or plural, have the following possessives :

	Singular	Plural
1st Person	<i>yöm</i>	<i>xęs (xęsüna)</i>
2nd »	<i>vila</i>	<i>vi</i>
3rd »	<i>nwen</i>	<i>anüna</i>

Nouns with prefix *xü* (plural of the person class) :

1st Person	<i>xem</i>	<i>xęs (or xęsüna)</i>
2nd »	<i>xüa</i>	<i>xi</i>
3rd »	<i>nwen</i>	<i>anüna</i>

Nouns with prefix *i* :

1st Person	<i>iyemi</i>	<i>iyesi (or ixesüna)</i>
2nd »	<i>iža</i>	<i>iži</i>
3rd »	<i>inwen</i>	<i>anüna</i>

Nouns with prefix *a* :

1st Person	<i>akema</i>	<i>akęsa (or axęsüna)</i>
2nd »	<i>aküa</i>	<i>akia</i>
3rd »	<i>anwen</i>	<i>anüna</i>

Nouns with prefix *fü* :

1st Person	<i>femfü</i>	<i>fęifü (or fuxęsüna)</i>
2nd »	<i>füafü</i>	<i>fifü</i>
3rd »	<i>fünwen</i>	<i>t'anüna (ü of fü is elided)</i>

Nouns with prefix *mü* :

1st Person	<i>mem</i>	<i>męs (or müxęsüna)</i>
2nd »	<i>müa</i>	<i>mi</i>
3rd »	<i>münwen</i>	<i>m'anüna (ü of mü is elided)</i>

Nouns of the nasal prefix class :

1st Person	<i>yem</i>	<i>yęs (or xęsüna)</i>
2nd »	<i>yüa</i>	<i>ži</i>
3rd »	<i>nwen</i>	<i>anüna</i>

Nouns with prefix *tü* :

1st Person	<i>temtü</i>	<i>tüxęsüna</i>
2nd »	<i>tüatü</i>	<i>titü</i>
3rd »	<i>tünwen</i>	<i>t'anüna (ü of tü is elided).</i>

Nouns with suffix *sü* (plural of the nasal prefix class) :

		Singular	Plural
1st	Person	<i>səmsü</i>	( <i>sü</i> ) <i>xəsüna</i>
2nd	»	<i>syasü</i>	<i>syisü</i>
3rd	»	( <i>sü</i> ) <i>nwen</i>	<i>s'anüna</i> ( <i>ü</i> of <i>sü</i> is elided).

With this class the third person singular, 1st and 3rd persons plural, *sü* is used but once, viz. after the noun, thus his goats, our goats, their goats, are rendered by *bisü nwen*, *bisü xəsüna*, *bis' anüna*, with *ü* of *bisü* elided.)

#### Notes.

1. The possessive may precede or follow the noun.

If preceding the noun the absolute pronoun is used. This construction seems preferred when *a* precedes, *a* standing for the preposition 'in', 'to', etc. and sometimes also, probably functioning as the prefix of the *a* class of nouns, building nouns from verb-roots.

Examples :

Put the calabash on his head — *Lem atem a nwen atu*;

Go to my garden — *ndu a ma gwen*.

But *a* has other meanings when the absolute pronoun is also used. Thus, for example, to the question, where did the stone hit you, the reply would be '*a ma atu*', 'my head', or again, pointing to his houses or his farmlands a man would say '*a ma ndosü*', '*a ma gwensü*'.

(For the important construction with *a*, see further under the Nkom sentence.)

If the pronoun follows the governing noun, the construction does not differ from the building of nouns and adjectives or of two nouns in genitive relationship.

Examples :

his maize, *isan i nwen* (*i* is genitive particle and, phonetically, is one with the word *isan*);

our yam, *ayu' a xəsüna*;

Our yam, for example, can also be rendered by *ayu' akęsa*, the alternative form of the pronoun, and the pronoun simply takes the form of an adjective, corresponding to *ayu' abüa*, the bad yam.

2. A frequent possessive-building word is *nü* which is equally used with verbs and nouns to express possession.

Examples :

our house, *ndo nü xęs*; his bad maize, *asan abüa nü nwen*;

(Compare with the above examples constructions as follow: the big mother of *Füntan*, *ni xa 'ünü nü Füntan*; give me maize, *fu ma nü asan*.)

3. Although, as a general rule, the pronoun taking the place of the possessor in the third person depends on the class of nouns to which the



possessor belongs, its construction seems to differ rather considerably from Bantu. A number of examples from the story, 'The Otter and the Leopard', are here appended and show the complications.

Before submitting these examples, be it further remarked that in its construction there is no difference from that of an adjective, thus, its head (its, viz. of the animal) means *atu anyena*, where the prefix *a* precedes and follows *nyen*, as in adjective formation.

(This reappearance of the prefix after the word is not even restricted to adjectives and pronouns, but also occurs with nouns; thus, bring the kolas, *gwi nü tübitü* (*tübitü*, plural of *ibi*); where is the maize, *asaña nüñxü jō*?. These examples would prove that nouns, adjectives and pronouns can all function in the same way. See also under the Demonstrative pronouns, note 1, where it is suggested that the repeated prefix may have some kind of demonstrative meaning.)

Examples from 'The Otter and the Leopard' (Otter, *fünkonti*, belonging to the *fü* class; leopard, *abo*, belonging to the *a* class). It (the otter) said that it would kill its mother, *Übe na yi žü na vi* (*na vi*, *vi* is a demonstrative pronoun, which see).

When its (the blood of the mother of the otter) flowed down (the river), the leopard seeing it would do the same and kill its mother, *Mülun müñwen se kali abo ayen üböñ üžü na nwen* (*na nwen*, *nwen* stands for the leopard; the equivalent absolute pronoun would be *añkena*, i. e., for the *a* class of nouns, which is used in one of the following examples. Perhaps leopard has been used personified and therefore the pronoun of the person class is employed).

When they (the otter and the leopard) had gone to bush, the mother of the otter came down from the loft and began to push firewood under its (the otter's) cacao, *Ana sü kü sō'ō na fünkonti sii na tintü lüan fenfü* (*lüan fenfü*, *fenfü* is the absolute pronoun taking the place of a noun of the *fü* class, viz. *fünkonti*. *Fenfü* instead of *nfenfü*, because the velar nasal *n* precedes. See under change of consonant pronunciation).

It (the leopard) had tried to burn firewood under and on top of its cacao, *Kü mommen ko sisas ko satu üliuñ añkena* (*üliuñ añkena*, *añkena* is the absolute pronoun standing for a noun of the *a* class, viz. *abo*).

The otter said to its mother that she, when making fire under its cacao (must do the same for that of the leopard), *Fünkonti fübe sü na nwen na ni se tintü üliuñ vi* (*na nwen*, *nwen*, its, viz. the mother of the leopard; *üliuñ vi*, where, as in the first example, *na vi*, a demonstrative pronoun is used, *na* and *üliuñ* having the same concordance).

It (the otter) lied to the leopard saying that smoke had got into its eyes, *Yam be sa abo na füle' füfi ku asü akia* (*akia* is composed of prefix *a*, demonstrative pronoun *ki*, followed by *a*. This construction shows the independent treatment of *ki* as a noun, which does not assume the concordance of the noun, *fünkonti*, but is governed by *asü*, a noun of the *a* class).

The preference of this construction (*na vi*, *üliuñ vi*, *asü akia*) to the more ordinary building of the possessive is not clear. It seems that what

is a possessive pronoun in English is replaced by a demonstrative in Nkom. For what reason, however, is not apparent.

### 3. The Demonstrative Pronoun.

As in the case of Possessive Pronouns, Demonstrative Pronouns differ from Demonstrative adjectives by the prefixed vowel *ü* in those classes where this initial vowel occurs with nouns. For the rest there is no difference in construction.

There are three kinds of demonstratives:

The first which is truly a pronoun as it is never used as an adjective, renders the English 'that', employed as a substitute for a noun previously mentioned, e. g. the cacao of the otter and that of the leopard, *ülüan fünkonti nü üyü* (that) *abo*.

For the various classes they are as follow:

Class	Pronoun
<i>ü - xü</i>	<i>üyü - üxü</i>
<i>i - tü</i>	<i>iyi - ütü</i>
<i>a - ü</i>	<i>aka - üyü</i>
<i>fü - mü</i>	<i>üfü - ümü</i>
nasal - <i>-sü</i>	<i>iyi - üsü</i>

The second and third kinds can be used either as adjectives or pronouns (with prefixed vowel for the latter) and mean 'this one here' and 'that one there'.

They are:

Class	'this one here'	'that one there'
<i>ü - xü</i>	<i>wen - xen</i>	<i>vi - xi</i>
<i>i - tü</i>	<i>yeni - ten</i>	<i>yi - ti</i>
<i>a - ü</i>	<i>kəna - wen</i>	<i>kia - vi</i>
<i>fü - mü</i>	<i>fən - mən</i>	<i>fi - mi</i>
nasal - <i>-sü</i>	<i>yən - sən</i>	<i>yi - syi</i>

In connected speech the repetition of the prefix after the above-given forms, a feature of nouns and adjectives, as it has been mentioned before, also occurs with these pronouns. Thus we come across *tentü*, *titü*, *fənfü*, *fiü*, *sensü*, *syisü*. Those of the *mü* class, however, remain *mən* and *mi*.

### Notes.

1. The 'far' form of the demonstrative is commonly used for expressing the 'thing or person in question or in the mind of the speakers'. In this capacity it approaches (although it cannot be said to be the equivalent) of the English definite article in a sentence as 'Call the teacher', which would be rendered in Nkom by 'Džan teacher *vi*'. Or again, 'Bring the chair', 'Gwi nü atšü *kia*'. The repetition of the prefix after the noun which was mentioned under the Possessive Pronouns, note 3, might also have some kind of demon-

strative meaning, the nature of which, however, is not clear. Thus the respective translations of 'bring kolas' and 'bring the kolas' (viz. those we know about) would be '*gwinü tübitü*' with a repetition of the prefix *tü* after the noun, and '*gwinü tübi titü*', where *titü* is the 'far' demonstrative pronoun with the meaning indicated above.

2. The particle '*na*' inserted before the second and third kinds of demonstratives conveys emphasis, or introduces a statement. It is not restricted to pronouns but is used to introduce dependent sentences beginning with 'that' or even with verbs, as, for example, in the imperative '*na gwi*', 'come', where *na* is meant to repeat the order, if the first time it was not properly understood or not directly executed.

3. Some parts of speech which in English are adverbs etc. are rendered in Nkom by a demonstrative. The translation of 'here' and 'there' is *aŋen* and *aŋi*. 'Like this' and 'like that' are rather demonstrative phrases than simple demonstratives. The Nkom equivalents are: *kü ten* and *kü ti*. *Kü* is the verbal concord when a noun of the *a* or thing class is subject of the sentence (see further for the use of *kü* in sentences).

The words 'this week' and 'last week' are translated by *üwe xan* and *üwe xe* with *xan* and *xe* remaining the same for all classes of nouns. Thus 'this year', 'that year' (last year) are rendered by *abən xan* and *abən xe*, *abən* being a noun of the *a* class.

4. *Fen* and *fi*, *xan* and *xe* can be used instead of the demonstratives 'this one here' and 'that one there'. Thus 'this house', a noun of the nasal prefix class, can be translated by *ndo yen* or *ndo fen*; 'that house' by *ndo yi* or *ndo fi* (usually *a* is prefixed to *fen* and *fi* thus, *ndo aŋen* and *ndo aŋi*). 'This pan', a noun of the *a* class, is *akan kəna* or *akan xan*; 'that pan', *akan kia* or *akan xe*.

In what precisely lies the difference when *fen* and *fi*, *xan* and *xe* are employed rather than the ordinary demonstratives is not clear. It is possible that in the case of *fen* and *fi* the idea of place is stressed and that *xan* and *xe* can be used for expressing either place or time.

In the following examples my native helper insisted on differentiating their use as follows:

This pan is dirty, *akan kəna kalilin* (ordinary pronoun corresponding to the *a* class of nouns);

but: Take it from this pan, *lia akan xan*;

This week is bad, *üwe wen ndžofüwi* (*wen*, pronoun corresponding to the *ü* class of nouns);

but: The days in this week are bad, *mütsi üwe xan ndžofüwi*.

No native, however, need be taken seriously if he is emphatic in statements, which are the direct answer to a question of which he understands the import as my helper did.

5. The English 'there' can be rendered by yet two other words, viz. *aŋu* and *aŋü*, of which the precise value is not clear. They are used in the following sentences:



I climbed a hill to see the house which is there, *Mü ünko'o a kfun sü üyen ndo yia yi ünxiü aýu.*

You thought that I climbed to reach there time what? *Ya ti kwa'ütü na mü ünko'o afu ülu xa?*

#### 4. The Relative Pronoun.

a) The relative pronouns are formed by suffixing *a* to the 'far' demonstrative. An important point in connection with relative pronouns introducing a dependent sentence is that when the relative pronoun is subject of the sentence the dependent verb takes the concord, i. e. it takes the pronominal prefix corresponding to the class of the noun which the relative pronoun qualifies, whereas the capital sentence is without it. Thus the sentence 'the man who eats the meat' is rendered by '*Yul via juyü nam*', *jü* being the concord for the person class. Likewise in 'The poor man who steals the bread', '*Anfuf kia kütšon aban*', *kü* being the concord for the *a* class.

b) In relative sentences subject and object are the same.

c) Perhaps a further use of the relative pronoun is contained in the answer to the question 'where is the child'; 'it is in the house', which in Nkom are translated by '*Yan ba*'; '*via ndo*'. It is also possible, however, that *vi* is the demonstrative pronoun and *a* the preposition of place.

#### 5. The Interrogative Pronoun.

a) Who? *Nda*? What? *Xa*?

For the other interrogatives used with nouns as adjectives or instead of them the root-form is '*ka*' which takes the affixes according to the respective classes. Qualifying or taking the place of nouns with prefix *ü* (including the person class) *ü* is infixed.

According to the various noun-classes they are:

Noun-prefix	<i>ü</i>	—	<i>küa</i>
»	<i>i</i>	—	<i>ika</i>
»	<i>a</i>	—	<i>aka</i>
»	<i>tü</i>	—	<i>tüka</i>
»	<i>mü</i>	—	<i>nka</i>
»	<i>fü</i>	—	<i>füka</i>
Nasal prefix		—	<i>ika</i>
Suffix	<i>sü</i>	—	<i>süka</i>

b) Nouns which themselves can take the initial vowel *ü* can also prefix it to these pronouns, thus the rendering of 'which one' (implying which child) would be '*üküa*'.

This rule, however, applies to all other pronouns, as we have mentioned before, and here we append some further examples.

The answer to the inquiry 'whose is it' viz. 'it is mine' would be *üyöm* (person class). The answer to the question 'which one' '*üküa*', viz. 'this one', *üwen*, or 'that one', *üvi*.

These ones (men), *üxen*; this one (goat), *üyen*; ours (child), *üxēsüna*, etc.

## VI. The Verb.

Although Nkom makes use of moods and tenses, the typical Nkom narrative, characterised by the stories and fables of the country, strings its verbs loosely together. Although, in a sense, verbs and nouns are distinguished by the prefix for the latter, in actual speech the function of verbs seems not to differ from that of nouns and vice versa. Take, for example, the above sentence '*mü üñkò'ò a k/jün sü üyēn ndo yia yi üñxü aýü*'. In normal speech one might hear *mü üñkò'ò* as *müñkò'ò* and presume that *müñkò'ò* form one coherent whole for the present tense of the verb *kò'ò* (to climb). In reality, however, there is question here of apparently two independent words which have no relation to each other, viz. *mü* and *üñkò'ò*, i. e. *ü* and *n* prefixed to *kò'ò*, a statement which seems to be borne out by the construction of *üñxü* in the same sentence, where *ü* and *n* are prefixed to the verb-root *xü* (to be) and which has *yia*, the relative pronoun of the nasal prefix class as subject and *yi* as concord. Similarly, the English infinitive *üyen* has the same construction.

Nevertheless, Nkom makes use of moods and tenses, or, at least, what in colloquial language would be called such. But also from these it will be clear that the parts which enter into their composition are more like independent words than formative elements, and that Nkom is first and foremost an agglutinating language.

Conjugation of the verb *kañ*.

*kañ* (to fry)

	Positive	Negative
Imperative	Singular <i>kañ</i> Plural <i>yikañ</i>	<i>kakañ</i> <i>kayikañ</i>
Present	<i>makañ</i> , I fry <i>yakañ</i> , you fry etc.	<i>mabukañ</i> , I do not fry <i>yabukañ</i> etc.

A second form of present tense exists. Conjugated it is *mü üñkañ*, *ya üñkañ*, etc. but as a rule *ü* of *üñkañ* is omitted, and *mü üñkañ* and *ya üñkañ* sound as *müñkañ* and *yañkañ*. This second form seems to express some kind of continuous action and whether in reality it can be called a tense at all may be doubted.

	Positive	Negative
Perfect	<i>Makañmen</i>	( <i>Mabukañ</i> )
The suffix <i>men</i> is derived from the verb-stem <i>ma</i> , to finish.		
Near Past	<i>Manikañ</i>	<i>Mabuniñkañ</i>
Notice the insertion of the nasal before the verb-stem for the negative.		
Far Past (two forms)		
	1. <i>matikañ</i>	<i>mabutikañ</i>
	2. <i>müñkañ</i>	<i>mümbukañ</i>

The second form of far past is the same in construction as the continuous present, from which, however, it differs in tone. Also here it may be doubted whether there is question of a tense in the full sense of the term. In the example above, "*müinko'g*" is a contraction of *mü* and *üinko'g* and is the far past tense of the verb *kog* (see the beginning of the section on the Verb).

Near Future	<i>manikañ</i> (or <i>müinikaña</i> )	<i>müinikañwi</i>
Far Future	<i>malaikañ</i> (or <i>malaikaña</i> )	<i>malaikañwi</i>
Frying	<i>ikañ</i>	
An object for frying	<i>akañ</i>	

#### Notes.

1. Verbs which differ in tone alone, as, for example, the above verb, *kañ*, with a high level tone, and *kañ*, to choose, with a low level tone, differ in tone throughout their conjugation.

A peculiarity of verbs with a low level tone is that for the positive imperative, singular, they suffix *a*, thus *kaña!* choose!

2. To give emphasis or express the reality of the action *a* can be suffixed to the present tense.

3. The negative particle *bu* signifies rather the incompleteness of the action than its negation. In everyday diction the verb *fañ*, to fail, followed by a verb-noun, is a favourite way of expressing the negative, e. g. *Yu fañ igwi*, he did not come.

The precise difference between *bu* and suffix *wi* is not clear.

4. In ordinary sentences the verb immediately following on the subject is the mere verb-root. The prefix of the subject is repeated after the noun forming phonetically one word with it, but it cannot be said to be the verbal concord as in Bantu.

The following examples show subject and predicate in a capital sentence : *Asaña nüñxü yö?* Where is the maize (*asaña*, maize, a noun of the *a* class with repetition of the prefix after the noun).

*İngomi lum to ka ntom.* The banana-tree is strong only because of its support (a proverb); (*İngomi*, banana-tree, a noun of the *i* class with repetition of *i* after the noun).

The verbal concord is reserved for dependent sentences, as, for example, for sentences beginning with a relative pronoun, as we have seen. The term 'dependent sentence', however, does not fully correspond to that of English, and, in general, it would be correct to say that verbal concord occurs when the predicate is separated from its subject by another part of speech.

Examples :

The big goats which are in the garden steal the maize,

*Bisü xa'ünüsü syia süxü a gwen sütsön asañ.*

(*syia*, relative pronoun; *süxü*, *sü* prefixed to *xü*, to be;

*sütsön*, *sü* prefixed to *tşön*, to steal);

*Mbe ka'a yibuko ütşo atu*, The shoulder cannot climb beyond the head (a proverb); (subject and predicate are separated by *ka'a*, to be



able to ; hence the verbal concord *yi* corresponding to the nasal prefix class, to which *mbɛ* belongs. Notice that *kɔ* and not *ka'a* takes the negative particle).

The verbal concord is also used or rather is placed instead of the absolute pronoun, when the latter is subject of the sentence. Thus : he sees, *ŷu yɛn* ; it (the cat, the leopard, the goat, resp. belonging to the *fū*, nasal prefix, and a class of nouns) sees, *fū yɛn*, *kū yɛn*, *yi yɛn*.

For the various classes the verbal concord is as follows : Person class :

Singular *ŷu*, plural *xū* ;

Noun-prefix *i* and nasal prefix class : *yi* ;

Noun-prefix *a* : *kū* ;

Noun-prefixes *fū*, *mū*, *tū*, *ū*, and suffix *sū* respectively : *fū*, *mū*, *tū*, *ū*, and *sū*.

5. The agglutinating nature of the language will become more apparent from the analysis of the Nkom sentence. For our purpose in this part the following examples show that agglutination is the essential make-up of grammatical forms and its features as portrayed by Nkom may well throw light on the historical development of Bantu languages which, although showing vestiges of agglutination, can no longer be classed as such.

Although the near and the far past can be expressed by the tempus-prefixes *ni* and *ti*, *ni* and *ti* themselves are apparently independent words which can function as the principal verb.

In the following examples *ni* and *ti* have been made perfect by the addition of *mɛn*, after which follows the root of another verb. *Manimɛndu*, I have gone (a short time ago) ; *Matimɛndu*, I have gone (one or two days ago) ; *ndu*, to go.

The case is still clearer if the time is definite, thus, *malainmɛnsu*, I have washed this morning. This construction is quite alien to English. *Lain*, to break, to be clear, is a verb in Nkom and is, for example, also used for expressing "good morning", viz. *tu lainmɛna*, which literally means the night is clear, in other words, it is day-break. The first sentence, therefore, is composed of *ma*, I, the verb *lain*, the perfect tense *mɛn*, and the verb *su*, to wash.

Sometimes also the tempus prefix is placed both before the tempus-prefix and the verb, thus, *aŋa lai aŋa ndu*, they will go ; *ŷu ni ŷu ndu*, he will go.

6. From a perusal of Nkom stories etc. it would appear that the above tempus-prefixes, if tempora they can be called, are chiefly a feature of dependent sentences (whatever be the full import of a dependent sentence in Nkom) and that 'time' plays very little or no part in narration. Verbs follow one another as mere verb-roots, which sometimes prefix *ū*.

7. Both *i* and *a* in the examples *ikaŋ* and *akaŋ* build nouns from verbs, *ikaŋ* approaching the function of the English Gerund as a noun, and *akaŋ* being probably derived from Sudanic *ka*, 'a thing', and *kaŋ* (See a class of nouns).

*a*, however, can also build a so-called noun-infinitive, as, for example, in the sentence "*ana ka be na xü li xüni akfül*", "they (the otter and the leopard) said that they would take their mothers to eat (them)"; (*akfül* from the verb-stem *kfül*, to eat). There is probably no fundamental difference between the *a* prefixed in the above example '*akan*', where it renders the idea of a thing or an object for use, and that of '*akfül*'. Under the Nkom sentence *a* prefixed to a verb-stem will be further discussed.

#### 8. The Intransitive, Passive, Reciprocal and Reflexive.

*a*) The intransitive was treated under the Nkom word. It is commonly formed by suffixing *a* to the verb.

Examples of the intransitive used in a sentence :

The tree breaks, *Füka fi kola* (*kola* from the verb *köl*, to break) ;

The tree is broken, *Füka fi kolamen* (perfect tense).

*b*) The passive is usually rendered by the active voice, e. g. "he was killed by a tree" would be translated as "*füka fü ti men yü nwen*" (*ti*, far past, men, perfect tense, *yü*, to kill) ;

If the passive is used the construction differs completely from English, e. g.

He was buried by the chief, *Angwümi üfon ügwümi nwen* (*a* and *n* are prefixed to the verb-stem *gwümi*, to bury ; *angwümi* is probably a noun of the *a* class, where *a* is often followed by a nasal, as, for example, also in the noun *anfö'ösü*, a picture, a photo, derived from the verb *fö'ösü*, to resemble ; *üfon*, king ; *ügwümi*, *ü* prefixed to *gwümi*, of which construction we have spoken at some length in the beginning of this chapter) ;

The man is buried, *Ügwümimen üyül* ;

John was killed by a tree, *Anyü füka üyü* John (*anyü*, *a* and *n* prefixed to the verb-stem *yü*, to kill, which has the same construction as *angwümi* ; *üyü* is constructed as *ügwümi*, where *ü* is certainly not the verbal concord since *füka* is a noun of the *fü* class.

*c*) The reciprocal.

Example :

They love one another, *Ana nkon ijun n'aniuna* (lit. they love their body ; *ijun*, body ; *n'aniuna* contracted of *nü* and *aniuna* ; see possessive pronouns for the formation of the possessive with the aid of *nü*).

*d*) The reflexive is expressed with the aid of the word *ngen* (meaning obscure) followed by the personal pronoun corresponding to the class of nouns to which the subject belongs, e. g.

He killed himself, *Yu ti men yü ngen nwen* ;

The cat washes itself, *Füdamu fü su ngen nfenfü*.

### VII. The Sentence.

This chapter contains a number of Nkom sentences, a Nkom story, their translation and analysis.

#### 1. Quotations from the Catechism in the Nkom Language.

*A mbom nda iyu nü mbi a?*

Who has created heaven and earth?

*A mbom*, *a* and nasal prefixed to the verb-stem *bom*, to create. It is the same construction as we have seen above under *angwümi* and *anyü*.

*Nda*, interrogative pronoun; *iyu*, heaven, sky; *mbi*, the earth; *nü*, and; final *a* is used in questions.

For comparison we submit some further examples of construction with *a*:

*A ti fu bo yom tüfüo sü ma*, My father gave me beads. It is clear from this and the other examples that the subject follows after the predicate, *a ti fu*. Here *a* precedes *ti*, the far past particle; *fu*, to give; *bo*, father; *yom*, my; *tüfüo*, beads; *sü ma*, to me.

*Alua ya lai fan igwi, aya na kellü nge'*, If you do not come you will get trouble.

*Alua*, if; but, in reality, *alua* is a noun of the *a* class, viz. *a* prefixed to *lu*, meaning time, and followed by *a* as is a common construction with nouns.

*Lai*, future tense; *fan*, to fail, often used for expressing the negative, *igwi*, verbal noun from the verb *gwi*, to come.

*Aya*, here *a* is prefixed to the personal pronoun *ya*; *na*, introducing a statement naturally following from what precedes; *kellü*, to get; *nge'*, trouble.

*Angelsü nü nxü xa? Angelsü nü nxü üyus. Xessüna ka'a bu yen anüna, bomta anüna nü nkellüwi üyun.* — What are Angels? Angels are spirits. We cannot see them, because they have no body.

*Angelsü* is the plural of Angel, a noun which has been incorporated into the nasal prefix class with plural suffix *sü*, and is connected with the predicate *nxü* with the aid of *nü*, which is also used for rendering the English 'and', e. g. John and Thomas, *John nü Thomas*. It is also used with possessive pronouns. *Nxü*, *n* prefixed to the verb-stem *xü*, to be, as for *nkellüwi*, where *n* is prefixed to *kellü*, to have, to get.

The precise function of *nü* connecting subject and predicate is not clear. It is independent of the nature of the subject, since it follows after personal pronouns and nouns of any class.

*Xessüna ka'a xü bu yen anüna. Ka'a* is in English the defective verb 'can' and is always followed by verbal concord, in this case *xü* which is the verbal concord for the person class, plural; remains the same for all three persons (we, you, they the men). *Bu*, negative particle. Only *yen* and not *ka'a* is negated.

*Nkellüwi*, *wi* is negative particle.

2. Nkom sentences.

*Ya ti üli üjö ündi yi a?* Where did you get that cloth?

*Ti*, past tense, but in this instance followed by *üli*, i. e. *ü* prefixed to *li*, to get, to receive.

*Üjö*, where, adverb of place. Also here *ü* is prefixed and its treatment does not differ from that of the verb *üli* or of the following noun *ündi*, where



*ü* is prefixed to *ndi*. *Ü* is, therefore, prefixed respectively to a verb, an adverb, and a noun of the nasal prefix class, to which *ü* is sometimes prefixed (see the beginning of the chapter on the noun for the addition or omission of *ü*).

*Yi*, 'far' demonstrative.

*A* is used finally (and sometimes medially) in interrogatory sentences but also in emphatic statements.

*Ya ndu jo?* *Mü ünkali-kali a džua*. Where do you go? I am going down to the water.

Frequently *mü ünkali-kali* is heard as *münkali-kali*. The repetition of *kali* expresses the frequentative, see Nkom word.

*A* before *džua* is the preposition of place, meaning 'to'.

*Yansü Gwi!* Come quickly!

For the translation of adverbs often an appropriate verb is used as in this sentence, where *yansü* means to hurry, therefore, literally, hurry come.

*Anxü ly dya sü yai ta yu gwi*, It is a long time since he came.

For *anxü* the same explanation as above, viz. *a* and *n* prefixed to the verb-stem *xü*. Be it further remarked that *a* with the meaning of 'the thing' or 'it' is replaced by *kü* in dependent sentences; thus in the following two sentences *a* and *kü* are in this way differentiated. Is it right! *Andžofü a?* It is right! *Kündžofü a!*

*Sü yai, ta*, where the conjunction 'since' is rendered by the verb *yai*, to reach, preceded by *sü*, meaning 'in order to' etc.

*Münyü s'ato*, I eat to be strong.

*Sü to ingom nü fuka*, To support a banana-tree with a piece of wood.

*Mü nleñ üyan na yu ayu a*, I flog the child that it listens.

*Üyul nü nyo fuka na f'ato*, The man rubs the tree that it may be strong.

*Ankellü nda adia s'afu abe a?* Who has the power to give the compound?

The above 5 examples show further construction with the prefix *a* before a verb-root.

*S'ato*, from *sü* and *ato*; *ü* of *sü* is elided; *ato*, *a* prefixed to *to*, to strengthen.

In the second sentence, *sü to ingom nü fuka*, *to* is used transitively and is without preceding *a*.

In the third and fourth sentences *a* is prefixed respectively to the verb-stems *yu*, to listen, and *to*, to be strong, and seems to render the two verbs intransitive. In both cases the construction with *a* follows upon *na*, the conjunction used for introducing dependent sentences which in English begin with 'that', 'in order that'. In *f'ato*, *ü* of *fü* has been elided.

In the last sentence, where *a* has been prefixed to *fü*, the intransitive construction is not apparent. The underlying meaning of the sentence is: who has the power to transfer the right of owning the compound with its houses and women?

3. An extract of the story 'The Otter and the Leopard'.

*Anaxü tu fülü fünkonti fū džel üsun nna abo, kǝllü xüni. Tu lain ana ka be na xüli xüni akfül. Fünkonti fū ka be na xü ndu žü xüni a džua. Fünkonti fū be na ka yi tümi atu džua, abo a tümi isai džua. Ü be na yi ni žü na vi sasü. Müluñ müñwēn se kali abo a yēn üboñ üžü na nwen. Fünkonti fēnfū natoŋü nosaṇaṇ, üli ügvu yisi abu tēn ndu nu atu a džua. Abo a yēn kū tēn üžü na nwen. Fünkonti fēnfū nyīn kū sasü ndu kwe ügvu yia žu ni nu atu a džua. Abo a kfa sibam ügwi kwe na nwen. Na abo nü ügvu yi übi ana na sü kfula. Ma fünkonti fū leitümen na nwen ikaṇ. Abo a yēn ta ügvu yi ntaṇ tšosü ka buŋ na: "Bomxa na vüa ntaṇ tēn a?" Fünkonti fū bēnsü na: "Anxü ta žu dün tšosü".*

#### Translation.

Some day an otter made friends with a leopard, they had mothers. One morning they said that they would take their mothers to eat them. The otter said that they would go and kill their mothers at the river. The otter said that it would stand at the top of the river, the leopard would stand at the bottom of the river. It said that it would kill its mother first. When the blood was flowing down the leopard seeing it would also kill its mother. That otter was very clever, took a skin, rubbed it with red pigment and went to squeeze it out at the head of the river. The leopard seeing it killed its mother. The otter then ran ahead to go and cook the skin which it had squeezed out at the head of the river. The mother of the leopard and the skin being ready they began to eat. But the otter had hidden its mother on the ceiling. The leopard finding that that skin was very tough asked: "Why is your mother so tough?" The otter replied: "It is (so tough) because she was very old."

#### Analysis.

*Anaxü* — probably composed of *a* (the thing, it), the nasal *n*, and *axü*, i. e. *a* prefixed to the verb-stem *xü*, to be, as above under *ato*. Perhaps *anaxü* is composed of *a* & *ni*, the past tense particle, & *axu*, with *i* of *ni* elided.

*Tu fülü* — *tu*, a noun meaning day, night; *fülü*, composed of *fū* and *li*, *li* meaning some, another; *fū* is not a noun-prefix, since *tu* does not belong to the *fū* class. It is probably the result of vowel harmony and derived from *fī*, a verb-stem, literally meaning 'to repeat' and therefore used for the translation of 'again'. It is also employed for the translation of perhaps, viz. *lüfili*, literally, time, repeat, another, and is composed of *lu* & *fī* & *li*.

*Nna abo* — *nna*, with. It accommodates itself to the following noun, thus, 'with a grass-hopper', is translated by *neni ika*; 'with a child', by *nen žan*; 'with the water', *nen ümu*.

*Tu lain*, one morning, literally, the night breaks.

*Ka* — conjunctive particle.

*Fünkonti fū be na ka yi* — *yi*, referring to *fünkonti*, is the absolute pronoun of the nasal prefix or animal class.

*Atu džua* — *atu*, head, where the preposition of place has been expressed by a noun; thus also, 'on the table', is rendered by *atu* table.

*Isai džua* — *isai* from *isas* with *s* elided and is derived from *isas* & *i*.

*Übe na yi ni žü — ni*, future tense.

*Üboñ* — the English word 'also' is rendered in Nkom by the verb *boñ*, to imitate.

*Se* — the equivalent of the English conjunction 'when', but in Nkom is followed by the mere verb-stem.

*Fünkonti fənfü — fənfü*, demonstrative, 'this one here'.

*Natoñü* — probably from *ni* and *atoñ*; *atoñ* from the verb *toñ*, to be wise, with *a* prefixed and *a* suffixed to give it intransitive meaning. The change from *a* to *ü* is not quite clear.

*Kü ten* — see demonstrative pronouns, note 3.

*Yia yü ni nu* — *yia*, relative pronoun, referring to *ügvu*, skin, a noun of the nasal prefix class; *yü*, the personal pronoun, referring to *fünkonti*, where *fünkonti* has obviously been treated personified; *ni* is here used to render the past tense, whereas in the sentence, *übe na yi ni žü*, it rendered the future.

*Ügvu yi* — *yi*, demonstrative, which the English would simply render with the definite article, viz. the skin.

*Übi* — from the verb-stem *bi*, to be ready, to be ripe, to bear. It is used, for example, in the phrase *bi yan*, to bear a child. In the story it signifies 'to be cooked'.

*Na sü kfüla* — to begin to eat. This construction with *na* & *sü* & verb-stem followed by *a* is common for expressing the idea of beginning to do a thing.

*Leitümen* — perfect tense of the verb *leitü*, to hide.

*Yi ntañ tšosü* — *ntañ*; nasal prefixed to the verb-stem *tañ* to render the continuous present. The nasal, however, is not always put, as, for example, in *yü dün*, she is old. *Yu ndün* would also have been correct. *Tšosü* from *tšo* & suffix *sü*, usually employed for rendering the comparative and superlative, thus, *yü nyiñ tšo.ma*, he runs passes me (he runs better than I).

*Bomxa* — why, literally 'for the sake of what'; *bom iwewen*, for his sake, etc.

## Appendix.

### I. The Nkom noun-classes compared with Bantu and Sudanic.

	Nkom	Bantu	Sudanic
1. Persons	<i>üyul</i> <i>Yu</i> (pers. pronoun, 3rd person sing.)	<i>umu</i> (prefix person class) <i>Yu</i> (pron. root for class)	<i>Gu</i> (pers. pr. 3rd person sing.).
2. Animals Nomina agentis (both persons and things)	Nasal prefix class <i>ni</i> , to do	Nasal prefix class <i>li</i> , to be	<i>ni</i> , to be (somebody or something)
3. Fluids	Prefix <i>mü</i> <i>ümü</i> (water) <i>nu</i> (to drink)	prefix <i>ma</i> <i>-wu</i> (dew) <i>-mua</i> (to drink)	affix <i>ma</i> <i>m-bu</i> (dew) <i>ni</i> , <i>nu</i> (to drink)



	Nkom (In neighbouring tongues to drink, <i>mu</i> )	Bantu <i>muwa</i> (luganda)	Sudanic
4. Diminutive	<i>fū</i> (prefix)	<i>pi</i> (prefix)	<i>pi</i> (small), adjective
5. Things	<i>a</i> (prefix) <i>kū</i> (verbal concord)	<i>ka</i> <i>ki</i> The 'small' class, The 'thing' class	- <i>ku</i> (a thing)
6. Defective Persons and Things.	<i>a</i> (prefix) <i>kū</i> (verbal concord) ( <i>ka</i> and <i>bu</i> negative moods and tenses) ( <i>bu</i> also used as self-standing noun, meaning defect)	<i>ka</i> — <i>bu</i> (prefixes) (small things, defective persons and things.)	<i>ka</i> (not, negation)
7. Extended, long things	<i>ū</i> (prefix) ( <i>ūlu</i> , self-standing noun, meaning time)	<i>ulu</i> (prefix (extended, long things)	
8. Big	- <i>xa</i> , to be big, to be wealthy	<i>xa</i> (prefix) (the 'big' class).	- <i>gan</i> - (big).

II. Some common word-roots of Nkom and Luganda, a typical Bantu tongue of East Africa, with which the writer has theoretical and practical acquaintance.

(The Luganda words are from 'A Manual of Luganda' by W. A. CRABTREE).<sup>6</sup>

English	Nkom	Luganda
thus	<i>t-</i>	- <i>ti</i>
in what way	<i>ti</i>	- <i>ca</i>
there	<i>aŷu</i>	<i>awo</i>
to kill	<i>yū</i>	<i>ta</i> (perfect tense 'se)
to wash	<i>su</i>	<i>yoza</i> ( <i>ensuwa</i> , a water-pot)
sky	<i>iyu</i>	<i>e'gulu</i>
on the ground	<i>anse</i>	<i>wansi</i>
other	- <i>li</i>	- <i>lala</i>
behind	<i>džum</i>	<i>e'numa</i>
time	<i>ūlu</i>	<i>obude</i> ( <i>olusi</i> , at times)
night	<i>ūtu</i>	<i>e'tumbi</i> (midnight)
to know, knowledge	<i>ke'</i> , or <i>keli</i>	<i>amagezi</i>
shoulder, to carry	<i>mbē'</i> , <i>bē</i>	<i>e'bega</i>
joy	<i>isanlii</i>	<i>esanyu</i>
ashes	<i>nvu</i>	<i>e'vu</i>
to go out	<i>fū</i>	<i>va</i> (perfect tense <i>vude</i> )

<sup>6</sup> London.

English	Nkom	Luganda
to resemble	<i>fö' fö'önü</i>	<i>fanana</i>
to catch	<i>kə</i>	<i>kwata</i>
to die	<i>kfu</i>	<i>fa</i> (perfect tense <i>fude</i> )
to go down	<i>kali</i>	<i>'ka</i>
to finish	<i>ma</i>	<i>mala</i>
bundle	<i>giä</i>	<i>omugugu</i>
judgment	<i>nsa</i>	<i>omusango</i>
a bee	<i>žu</i>	<i>endžuki</i>
a bird	<i>fünün</i>	<i>ehöni</i>
a pot	<i>nton</i>	<i>entamu</i>
head	<i>atu</i>	<i>omutwe</i>
trouble	<i>nge'</i>	<i>enaku</i>
an arm-wristlet	<i>ntša</i>	<i>kata</i> (to tie)
"and", "he said"	<i>ka</i>	<i>ko</i>
(in stories)		
intensive	<i>no</i>	<i>'no</i>

Many more examples could be given, but the few mentioned amply show that Nkom and Luganda have marked resemblances. Yet, since Nkom seems primarily an agglutinating language, principally manifesting itself by the independent nature of the so-called noun-prefixes and the manner in which tempus-prefixes function, showing themselves to be formative elements which sometimes also occur as independent words, Nkom approaches Western Sudanic languages even more closely. The above treatise of the Nkom language, however, forges yet another link between Bantu and Sudanic themselves.

## Das Herbst-Dankopfer der T'ujen im Sining-Gebiet, Nordwest-China.

Von P. DOMINIKUS SCHRÖDER, S. V. D., Sining (Tsinghai).

**Vorbemerkung:** Die folgende kurze Darstellung des Herbstopfers der T'ujen ist der Bericht eines T'ujen, der selber als Opfervorsteher fungierte. Nähere Einzelheiten wurden vom Schreiber erfragt und ergänzt. — Dieser T'ujen ist 63 Jahre alt und heißt mit seinem chinesischen Familiennamen Tuo<sup>1</sup>. Die Leute nennen ihn gewöhnlich „Lao hsien-sheng“, d. h. „alter Herr“, weil er Chinesisch lesen und schreiben kann, also ein gebildeter Herr ist; im folgenden sei er kurz „der Alte“ genannt. — Als ein geborener T'ujen kennt er gut die Sitten und Überlieferungen seines Volkes. Der Alte stammt aus Tuo-chia, d. h. Tuo-Heim, welches 30 km nördlich von Sining in den Bergen liegt. Es ist eigentlich nur eine Siedlung der Tuo-Familie, ein Sippendorf. Über die Berge und Täler seiner näheren Umgebung ist der Alte nie hinausgekommen, kennt aber alle T'ujendörfer in diesem Gebiet und behauptet, daß das Herbstfest bei allen in gleicher Weise gefeiert werde.

**Name.** Die schon stark sinisierten T'ujen benennen das Herbstfest mit dem chinesischen Namen *Pao-en-huei*, d. h. Zusammenkunft zur Vergeltung von Wohltaten<sup>2</sup>. Der T'ujen-Name heißt *t'shärzë šdani*, d. h. Papier-Verbrennung<sup>3</sup>. Dieser Name ist von der Schlußzeremonie am Abend des Festes genommen.

**Zeit.** Die Zeit, wann das Dankesfest gefeiert wird, ist nicht nach dem Kalender festgesetzt<sup>4</sup>, sondern wird von der Gemeinde nach gemeinsamer Beratung jedes Jahr auf den Tag genau neu bestimmt. Es ist die Zeit, wenn die Ernte eingebracht und gedroschen ist, und die Tiere, besonders die Schafe,

<sup>1</sup> Die chinesischen Ausdrücke und Wörter sind in der GILES-WADE-Umschrift gebracht. — Die T'ujen behaupten von sich, sie hätten keine T'ujen-Familiennamen. Sie nennen sich alle mit dem chinesischen Namen.

<sup>2</sup> Es ist derselbe Name, den die Chinesen in Tsinghai für ihr Dankopfer an die Ahnen vor den Gräbern im Frühjahr und Herbst gebrauchen.

<sup>3</sup> Für den T'ujen-Dialekt ist die Schreibweise von MOSTAERT und DE SMEDT gebraucht, wie in: „Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental.“ Anthr. XXIV (1929) S. 145-165. Allerdings hat der Dialekt hier seine Eigenarten.

<sup>4</sup> Die T'ujen haben den chinesischen Mondkalender übernommen.



fett von der Weide kommen; denn „nur gute Schafe soll man dem Himmel opfern“, sagte der Alte. In diesem Jahre (1946) fiel das Fest auf den 11. November, den 18. Tag des 10. Monats nach dem Mondkalender. Zu gleicher Zeit, allerdings einen Tag früher beginnend, war auch ein Lamafest fällig, und auch die T'ujen luden Lamas zum Beten in ihre Dörfer ein. Der Alte behauptet aber, ihr Fest habe nichts mit dem Lamafest zu tun, sondern sei ein altes, unabhängiges T'ujenfest<sup>5</sup>. — Die Opferfeier beansprucht im T'ujen-Sinne drei Tage; denn sie zählen die Nacht vor und nach dem Tag als einen Tag mit. In Wirklichkeit sind es aber noch keine 24 Stunden. Die Feier beginnt vor Sonnenaufgang, etwa um 5 Uhr, und endet nach Sonnenuntergang mit der ersten Nachtwache, zwischen 7 und 9 Uhr. „Die Nacht ist die Zeit der Schamanen“, sagte der Alte.

Ort. Das Herbstopfer muß in einem Tempelhof gefeiert werden. Es in freiem Gelände, auf der Weide, in einem Familiengehöft zu begehen, ist nicht statthaft. Wo kein Tempel ist, kann das Opfer nicht gefeiert werden. Der Alte wußte nicht, ob sie es in alter Zeit auf der Weide begangen hätten, da sie noch Nomaden waren, wie ihre Überlieferung sagt.

Der Tempel ist, wie jeder chinesische Tempel, im Viereck angelegt und hat einen oder mehrere Höfe. Das Opfer spielt sich im großen Hof, vor der Haupthalle ab. An sich kann der Tempel nach allen Himmelsrichtungen geortet sein. Ist aber in der Nähe ein Berg, dann wird er so angelegt, daß die Haupthalle den Berg im Rücken hat. Halle und Tempelhof sind nach der bergabgewandten Richtung hin geöffnet. (Vgl. Abb. I)<sup>6</sup>. In der Halle können die verschiedensten Götterbilder stehn, Buddhas, Kuankung, und andere chinesische Götter.

Die Opferhandlungen spielen sich mitten im Tempelhof vor dem Opfertisch, hinter dem eine Stange steht, der Tempelhalle und dem ihn überragenden Berg zugewandt ab. Der Berg ist deshalb so wichtig, meint der Alte, „weil er hoch ist und besondere Beziehung zum Himmel hat“.

Personen. Am Opfer nimmt das ganze Volk teil, Männer und Frauen, alt und jung. Sie stehn während der Handlungen um den Opferplatz. Die Hauptperson ist der Opfervorsteher, chinesisch *Huei-t'ou*, d. h. Versammlung-Haupt, genannt. Die T'ujen nennen ihn einfach *th' ur' ud' zi*, d. h. Anführer, Vorsteher. Er wird jedes Jahr von der Gemeinde gewählt. In seinen Händen liegt die Leitung der ganzen Feier, und er ist zugleich Opferpriester. Der alte Vorsteher, den er abgelöst hat, assistiert ihm bei der Feier. Es werden von dem Manne keine besondern sittlichen oder gesellschaftlichen Voraus-

<sup>5</sup> Als Schreiber dieses tags zuvor über eine T'ujen-Weide ritt, traf er eine Gruppe T'ujen-Männer vor dem *Labrtse*, die mit einem Lama eine Gebetsfeier abhielten. Sie verbrannten Zypressenweihrauch, während der Mönch vor dem *Labrtse* hockte und tibetische Gebete sang, die er mit einer Schelle begleitete. Die T'ujen sagten, sie hätten den Lama zum Beten eingeladen, damit er danke für die Wohltaten des Jahres. — Auch die Chinesen luden in diesen Tagen T'ujen-Schamanen ein, die in den Tempeln um eine Stange tanzten.

<sup>6</sup> Die Zeichnungen sind nach Angabe des alten T'ujen gemacht.

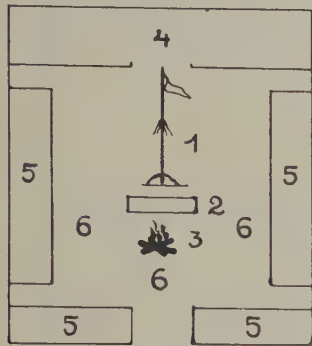


Abbildung I:  
TEMPELANLAGE u. OPFERSTATTE

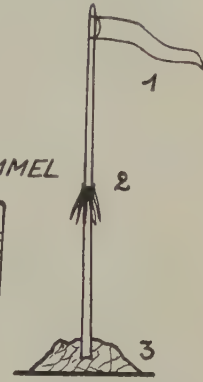
- 1 Schamanenbaum
- 2 Opfertisch
- 3 Weihrauchfeuer
- 4 Haupthalle
- 5 Nebengebäude
- 6 Platz des Volkes

Abbild. II: SCHAMANENTROMMEL



- Schlägel →
- ← Trommel
- a Griff
- b Reifen
- c Fell

Abbild. III:  
SCHAMANENBAUM



- 1 Tuchwimpel
- 2 Papierstreifen
- 3 Stein

setzungen verlangt. Jeder Mann kann gewählt werden. Er muß sich nur vor dem Opfer reinigen und ist dann bei aller Sündhaftigkeit würdig, die Handlung zu vollziehen. Eine besondere Kleidung trägt er nicht; doch soll er sauber gekleidet sein.

Diesem Vorsteher helfen, außer dem alten Vorsteher, noch eine Reihe anderer Männer. Ferner treten beim Opfer auch Schamanen auf. Die Schamanen tragen bunte Gewänder und schlagen die Trommel. Ihre Trommel ist eine einfache Reifentrommel. Auf einen Holzreifen von etwa einer Elle Durchmesser wird einseitig ein Stück Schafhaut gespannt; am Reifen befindet sich ein Griff. Der Schlegel ist ebenfalls etwa eine Elle groß, gerade und mit Schafhaut umwickelt. Er hat einen weichen Kopf. Die Trommel wird mit der Linken senkrecht gehalten, während die Rechte den Schlegel schwingt. (Vgl. Abb. II.)<sup>7</sup> Auf dem Kopf tragen die Schamanen eine Papierkrone mit Zacken von verschiedenen Farben. — Der Alte betonte immer wieder, daß die Schamanen eigentlich nichts mit dem Opfer zu tun hätten, sie hätten nur nebensächliche Bedeutung, der Vorsteher mache alles. Auf den Einwand: „Warum sind sie denn dann überhaupt dabei?“ antwortete er: „Wer soll denn die Stange aufrichten und umlegen und Fahne und Papier abnehmen, wenn kein Schamane da ist?“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Griff und Schlegel der Schamanentrommel sind aus Holz; eine besondere Holzart ist nicht vorgeschrieben. Die Trommeln sind nicht immer kreisrund; sie haben vielmehr die Form eines abgerundeten Fliederblattes; eine besondere Bedeutung schreibt man dem nicht zu. Der Schlegel ist nicht immer mit Schafhaut umwickelt. Die Schlegel, die ich bisher sah, waren fingerdick, elastisch, gerade und etwa eine Elle lang.

<sup>8</sup> Die T'ujen nennen den Schamanen *bo*; für den Schamanenbaum aber hätten sie keinen eigenen Namen, sondern würden ihn wie die Chinesen *Fan-kan* nennen, d. h. Fahnenmast, so behauptet der Alte. — Über die Schamanen an anderer Stelle mehr.

Geräte. Die zum Opfer benötigten Geräte sind einfach und wenig: ein Feuerzeug, einerlei ob Streichholz oder Feuerschlagwerkzeuge, ein Messer, ein oder mehrere Becken mit Wasser und Schöpfer, ein Becken zum Blutauffangen, Zypressenzweige als Weihrauch und ein Opfertisch. Es kann irgend ein ganzes sauberes Messer oder Becken benutzt werden. Das Wasser muß klar und rein sein. Brunnen-, Quell- oder Flußwasser, alles ist statthaft. Alle Geräte werden zu Beginn der Schlachtung bereitgestellt und je nach Bedarf angereicht.

Opfergaben. Geopfert werden die Erträgnisse des Jahres: Früchte, Milch, Wein, Butter, Fett, ein Schaf und Brot. Es müssen zwölf Brote sein, nicht mehr und nicht weniger. Sie haben die gewöhnliche Form (chinesische Dampfbrote) und dürfen nur aus Weizenmehl, dem besten, das man haben kann, gemacht sein. Butter, Fett und Wein ist nicht immer vorhanden. Butter wird als Lampenspeise (Butterlampen) geopfert.

Die wichtigste Opfergabe ist das Schaf. Es kann auch ein Schwein genommen werden, was jedoch selten geschieht. Der Alte meinte: „... weil es zu teuer ist“. Der eigentliche Grund dürfte wohl die alte Überlieferung aus der Wanderhirtenzeit sein. Das Schaf kann jeder Farbe und jeden Geschlechtes sein. Verlangt wird nur, daß es fehlerlos, rein und fett ist. Man kann irgend ein Schaf kaufen, von der Weide holen oder sich schenken lassen. Besondere Opfertiere werden keine gehalten.

Errichtung des Schamanenbaumes. Das Fest beginnt mit der Errichtung des Schamanenbaumes. Noch vor dem Morgengrauen, wenn es dunkel ist, treten die Schamanen in ihrer bunten Tracht unter Trommelschlag in den Hof. Sie befestigen an der Spitze eines langen Holzmastes einen Tuchwimpel, und in der Mitte des Mastes bringen sie mehrere Papierstreifen an, welche wie lange Troddeln herunterhängen. Weder auf dem Wimpel noch auf dem Papier befinden sich Zeichen oder Zauberformeln. Papier und Wimpel können von jeder beliebigen Farbe sein. Die Papierstreifen, wahrscheinlich stellvertretende Äste, sollen eine bestimmte Zahl haben, die jedoch nach der Größe des Festes vermehrt oder verringert wird. Die Zahl war nicht zu erfahren. Kerben hat der Baum nicht. Die Schamanen richten nun unter Trommelschlag die Stange mitten im Hofe auf. Außer den Schamanen ist keiner von den T'ujen bei dieser Zeremonie behilflich. — Die Stange wird nicht unmittelbar in die Erde, sondern in einen Stein eingelassen. Ob der Stein neben dem besseren Halt irgendeine kultische Bedeutung habe, wußte der Alte nicht. — Nachdem die Schamanen die Stange aufgerichtet haben, ziehn sie sich zurück, legen ihre Gewänder ab und treten erst später wieder beim Opfer auf. (Vgl. Abb. III.)

Weihrauchopfer. Wenn die Sonne aufgeht, wird der ganze Hof sauber gefegt. Der Vorsteher (Priester) wäscht Hände und Gesicht und entfacht vor dem Tisch, welcher vor dem Schamanenbaum steht, ein Holz- oder Reisig- oder Strohfeuer, und zwar der Halle und dem Berge zugewandt. Dann



besprengt er die Zypressenzweige, eigentlich sind es nur die Blätter, mit reinem Wasser, um sie zu reinigen, und wirft sie ins Feuer. Sobald der Rauch aufsteigt, wirft er sich vor dem Feuer nieder und gibt dem Himmel Kotou. Dabei spricht er: *th'ien erē mu' diē*, d. h. wörtlich: Himmel, Du weißt es. Der Sinn ist: Himmel, Du kennst mein Herz. Während des ganzen Opfers wird das Weihrauchfeuer, oder auch mehrere, unterhalten<sup>9</sup>.

Reinigung. Unterdessen stellt sich langsam das Volk und die Gehilfen des Priesters ein. Die Opfergeräte werden bereitmacht und das Schaf herbeigebracht. Es beginnt die Reinigung.

Der Priester und seine Gehilfen waschen sich die Hände und das Gesicht. Die Hände halten sie alsdann in den aufsteigenden Weihrauch und beugen auch das Gesicht hinein. Jeder Gegenstand, der beim Opfer gebraucht wird, Messer, Becken usw., wird gewaschen und in den Weihrauch gehalten. Zuletzt kommt das Schaf an die Reihe. Man wäscht es mit den Händen vom Kopf bis zum Schwanz und den Füßen. Die Gehilfen bringen in einem Löffel oder einer Tonscherbe Weihrauch herbei, und der Priester räuchert das Schaf damit von allen Seiten ab. Dann wird es geschlachtet.

Schlachtung. Bevor das Schaf geschlachtet wird, gleich nach der Waschung, gießt der Priester eine Schale reiner Milch über seinen Rücken<sup>10</sup>. Wenn sich das Schaf schüttelt, so ist das ein Zeichen, daß das Opfer dem Himmel gefällig ist. Schüttelt es sich nicht, dann müßte an sich ein neues Tier geholt werden, was aber selten geschieht. Hat der Himmel so sein Gefallen kundgetan, dann packen die Gehilfen das Schaf, drücken es nieder und beugen den Kopf zurück. Der Priester durchschneidet rasch und mit kräftigem Schnitt die Luftröhre und die Schlagadern, und die Gehilfen fangen im Becken das Blut auf. Kein Tropfen darf auf die Erde fallen oder verlorengehen. Nichts wird mit dem Blute besprengt oder bestrichen. Das Blut gehört zum Schaf und ist ein nicht zu vermeidendes Übel bei der Schlachtung. Hat das Schaf sich ausgeblutet, dann wird der Kopf vom Rumpf getrennt und das Fell abgezogen. Der nicht abgehäutete Kopf wird auf das Fell abseits gelegt. Nun wird das Schaf ausgeweidet. Unbrauchbares und Unrat werden beiseite geschafft; kein Hund darf während des Opfers etwas anrühren. Die Galle wird an einer Tempelwand aufgehängt. Die Därme werden gereinigt und ausgewaschen. Dann füllt der Priester sie mit dem Blute und bindet die Enden ab. So kehrt das Blut wieder zum Schaf zurück, es wird mit ihm geopfert . . . Hierauf wird das Schaf zerlegt. Die vier Schenkel werden unversehrt abgetrennt und der übrige Körper in viele kleine Teile zerlegt. Das Hirn wird

<sup>9</sup> Die T'ujen bringen jeden Morgen dieses Weihrauchopfer in ihren Gehöften dem Himmel dar, und zwar tut es das Familienoberhaupt. Nur ist dann kein Schamanenbaum dabei. Wichtig ist aber, daß es mit Sonnenaufgang und einem Berg zugewandt geschieht. Wenn man morgens an solchen Gehöften vorbeikommt, dann nimmt man schon von weitem den Zypressenduft in der reinen Bergluft wahr.

<sup>10</sup> Es kann Schaf- oder Kuhmilch sein; meist ist es Kuhmilch, da die Lammzeit gewöhnlich im Frühling ist. Die Zeremonie dient wahrscheinlich dazu, festzustellen, ob das Opfertier dem Himmel genehm ist.

nicht ausgenommen und auch die Knochen nicht ausgeschält. Damit ist die Schlachtung beendet <sup>11</sup>.

Das Opfer. Der eigentliche Opferakt ist kurz und ergreifend <sup>12</sup>. Der Priester reinigt sich und legt unter Mithilfe der Gehilfen die Fleischstücke, die Schenkel, Lunge, Herz, Nieren, Leber und die blutgefüllten Därme auf den Opfertisch vor dem Schamanenbaum. Der Kopf wird nicht geopfert. Dazu stellt er die 12 Brote, die Früchte usw. Öl und Fett und Butter gibt er in die Lampen. Dann gießt er Milch und Wein auf den Boden als Libation, wirft sich selber zur Erde und gibt dem Himmel Kotou; mit ihm das ganze Volk in der Runde. Priester und Volk danken dem Himmel für die Erträge des Jahres und bitten ihn, das Opfer gnädig anzunehmen. Ein jeder betet in eigenen Worten, so wie es ihm der Augenblick eingibt. Feste Gebetstexte haben sie nicht. „Wir Bauern haben unsere alten Gebete vergessen“, sagte der Alte, „jeder betet mit eigenen Worten.“

Schon während der Priester die Gaben auf den Opfertisch legte, sind die Schamanen mit ihren Trommeln aufgetreten und, während das Volk auf den Knien liegt, stehen sie hinter dem Opfertisch unterm Schamanenbaum und begleiten die Handlung mit Trommelschlag. Dabei beten sie aus chinesischen Büchern Gebetstexte <sup>13</sup>.

Verteilung der Opfergaben. Nach dieser kurzen Huldigung erheben sich alle, und ein Teil der Schamanen (beim Opfer müssen wenigstens zwei da sein) spießt die Fleischstücke auf Holzstäbchen und verteilt sie unter das Volk. Währenddessen singt der andere Schamane oder der andere Teil seine Gebete zur Trommel. Die Schenkel dürfen sie nicht anrühren. Diese zerschneidet der Priester selbst samt dem andern Fleisch und verteilt sie mit den Gehilfen unter das Volk; auch die andern Gaben werden verteilt.

Die 12 Brote sind den Schamanen vorbehalten; kein anderer darf sie anrühren. Das Fell bekommt der Spender des Schafes, und dem Priester fällt der Kopf zu.

Opfermahl. Jetzt steht die Sonne schon hoch am Himmel, es ist Mittag. In den Nebenräumen des Tempels haben die T'ujen-Frauen bereits die Herdfeuer angefacht, und es beginnt ein großes Kochen und Braten. Die

<sup>11</sup> Der Alte hat von selbst das Schlachten genau vom Darbringen unterschieden. Ich habe gestaunt, wie die Leute auch sonst Opferbereitung, „das eigentliche Opfer“ und das Opfermahl unterscheiden; sie haben z. B. Feste, die sich über drei Tage hinziehen: am ersten Abend wird das Schaf geschlachtet, am zweiten Tag wird es geopfert, und am dritten Tag wird das Mahl gehalten.

<sup>12</sup> Das war tatsächlich meine Reaktion, als der Alte, der sonst rasch begriff und erzählte, hier ein langsames Tempo annahm und mit einer gewissen Unbeholfenheit die Sache erzählte und auf die Frage, was sie dabei beten, nur sagen konnte: „So wie es im Augenblick kommt.“

<sup>13</sup> Da die T'ujen keine Schrift haben, benutzen sie tibetische oder chinesische Zeichen, um ihre Texte festzuhalten. Dabei aber gehen sie soweit, daß sie ihre Texte entweder übersetzen, oder sie übernehmen einfach chinesische oder tibetische Texte, vor allem Lieder. Die Schamanen beten beim Opfer chinesisch. Ob es übersetzte oder übernommene Texte sind, und welche Texte sie haben, war nicht zu erfahren.

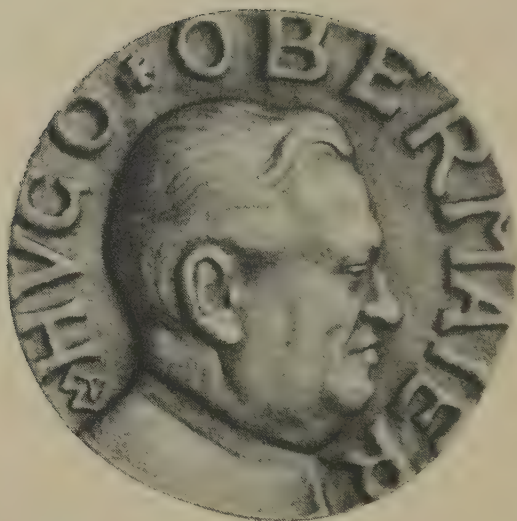
verteilten Opfergaben und vieles andere werden hergerichtet. Tische und Bänke stellt man im Hof auf. Gäste von auswärts werden bewillkommen und bewirtet. Ein großes Schmausen fängt an. Man trinkt Brantwein, lacht und scherzt und singt. Alt und jung ist fröhlich und guter Dinge; kurzum, das Ganze entwickelt sich zu einem lebhaften Volksfest. Bei dieser Gelegenheit singen sie auch einige seltene T'ujen-Lieder; meist jedoch sind es Fandse-lieder. Wenn sonst die T'ujen ihre Lieder und Feste mit Tänzen begleiten, so dürfen sie es hier nicht tun; denn, wenn das Opfermahl sich auch zu einem lärmenden Fest entfaltet, so ist hier doch heiliger Raum, wo dem Himmel geopfert wurde<sup>14</sup>. — Dieses Mahl dauert bis zum Abend; doch kann jeder kommen und gehn, wann er will.

Papierverbrennung. Wenn es dunkel geworden ist, zur ersten Nacht-wache (7 Uhr), rüsten sich Vorsteher und Schamanen zur Schlußzeremonie. Der Vorsteher zündet, ähnlich wie am Morgen, ein Weihrauchfeuer an, während die Schamanen unter Trommelklang den Baum niederlegen. Sie nehmen den Wimpel an sich, lösen die Papierstreifen ab und übergeben sie dem Vorsteher. Dieser legt sie auf den Weihrauch und verbrennt sie. Von dieser Schlußhandlung hat das Fest seinen T'ujen-Namen: Papierverbrennung. Damit ist das Herbstdankopfer an den Himmel beendet; und wer noch da ist, geht nach Hause.

Der Sinn des Opfers und die Vorstellung vom *Th'iengerë*. Schon aus der ganzen Opferhandlung und den dabei gesprochenen Worten geht hervor, daß es ein Opfer an den Himmel ist. Auf die Frage: „Ihr opfert also den Göttern im Tempel?“ antwortete der Alte: „Nein, wir opfern dem Himmel. Was wären die Götter ohne den Himmel, er ist ihr Herr.“ — „Aber wie könnt ihr dem Himmel opfern, ist er denn ein Geist?“ — „Ach, du mußt wissen, *Th'iengerë* ist doch dasselbe wie Himmelsvater. Die Chinesen sagen Himmel und Himmelsvater (*T'ien* und *Lao T'ien-yeh*), wir sagen für beides *Th'iengerë*.“ — „Ihr habt doch auch Feldgeister, Gewittergeister, *Labrtse*. Opfert ihr denen denn nicht?“ — „Geister gibt es viele. Die Geister bekommen eine Geister-Verehrung, das *Labrtse* eine *Labrtse*-Verehrung und Himmel eine Himmelsverehrung. Dieses Opfer ist eine Himmelsverehrung.“ — „Was ist der Sinn des Opfers?“ — „Ich habe es doch schon gesagt; dem Himmel danken für die Ertragnisse des Jahres. Er sorgt für Saat und Mensch und Vieh.“ — „Beim Weihrauchverbrennen sagt ihr: Himmel, du weißt es. Was weiß denn der Himmel?“ — „Der Himmel weiß alles, er kennt die Gesinnung meines Herzens, er weiß, daß ich ihn verehren will.“ — Auf die Frage, ob der Himmel auch die Erde und die Menschen geschaffen habe, woher sie kämen, gab der Alte keine klare Antwort: „Wer weiß das? Wer fragt danach? Darüber sagt keiner etwas.“

<sup>14</sup> Als ich fragte, warum sie nicht tanzen, sagte er: „Weil es heiliger Raum ist, wo geopfert wurde.“





## Hugo Obermaier †

Par l'abbé H. BREUIL, de l'Institut de France,  
Professeur de Préhistoire au Collège de France et à l'Institut de Paléontologie Humaine.

C'est une bien douloureuse nouvelle qui nous arrive de Fribourg : le Dr HUGO OBERMAIER y est décédé le 12 novembre 1946, après une longue maladie qui l'avait progressivement privé, non seulement de la faculté de marcher, mais, depuis presque un an, de la parole, sauf quelques mots intelligibles, et de lire et d'écrire.

Lorsque j'ai pu le visiter quotidiennement en mai dernier, durant une semaine, son esprit demeurait encore clair, et il suivit avec passion et joie le récit de mes recherches au Portugal et en Afrique du Sud. Il ne se faisait aucune illusion sur son état et conservait un esprit chrétiennement résigné et stoïque. Je perds en lui un très grand et cher ami de plus de 40 ans, dont la vie incessamment laborieuse a été toute consacrée aux études préhistoriques, soit par des monographies solidement étudiées sur le terrain, soit dans des livres d'ensemble d'une large et sûre érudition. Sa carrière s'est écoulée d'abord à Munich, puis à Vienne, comme étudiant ; ensuite il vint en France en 1904,

et c'est alors que nous nous liâmes d'amitié. Je le mis en rapport avec le Prince ALBERT DE MONACO, qui l'appela de son privat-docent de Vienne à l'Institut de Paléontologie Humaine qu'il fonda à Paris en 1909.

Son activité, durant le temps qui précéda la guerre de 1914-1918, fut entièrement absorbée par les fouilles qu'il dirigea dans diverses grottes paléolithiques de la province de Santander (Espagne) et aussi dans les grottes de la Klause à Neu-Essing (Bavière). Il avait précédemment participé à l'exploration des gisements du lœss d'Autriche, dont Willendorf.

Je l'avais associé à plusieurs de mes recherches d'art rupestre, des cavernes d'Andalousie (Sierra Morena et caverne de La Pileta [Malaga], et il m'avait appelé pour le relevé de celle de La Pasiëga (Santander), découverte par lui et notre ami PAUL WERNERT.

Privé par la guerre de son poste parisien, malgré l'amitié du Prince ALBERT DE MONACO, il trouva d'abord un refuge au Musée d'Histoire Naturelle de Madrid ; ce fut durant ce temps qu'avec PAUL WERNERT et des élèves espagnols, il commença l'étude du Paléolithique ancien du Manzanarès et fit la monographie des glaciers des Pics d'Europe (Oviedo) et du Guadarrama ; ancien élève de PENCK, il avait appliqué déjà sa méthode à l'analyse de ceux de la Garonne et de l'Ariège, avec un grand succès.

Sa haute valeur et ses qualités de causeur plein d'esprit lui gagnèrent à Madrid l'amitié de hautes personnalités, dont le Duc d'Albe, et il y devint Professeur à l'Université d'Archéologie Préhistorique (chaire spécialement fondée pour lui), et Membre résident de l'Academia de la Historia. La préparation de ses cours et une lourde scolarité l'absorbèrent bientôt aux dépens des travaux sur le terrain, mais il les utilisa à l'élaboration de manuels pleins d'érudition et d'esprit critique. A plusieurs reprises, il m'appela pour l'étude de roches peintes orientales, au Tormon (Teruel) et à la Gazulla (Castellón), et nos affectueuses relations se poursuivirent sans ombre à travers tous les bouleversements politiques européens ou espagnols.

Il était en vacances en Allemagne lors de la révolution de 1936-1937, qui bouleversa sa nouvelle patrie, et n'y revint que pour trouver l'Université détruite, ainsi que la plus précieuse partie de sa documentation de fiches, notes, projections et collections d'études. Ceci et l'accueil peu déférent d'élèves qui lui devaient presque tout, lui brisèrent le cœur, et je le revis à Paris, à son retour, dans un piteux état. Des amis italiens l'attirèrent quelques mois en Italie, mais c'est à Fribourg et à son Université qu'il se fixa, y donnant, jusqu'à sa maladie, un enseignement très apprécié.

Puis vint la deuxième guerre mondiale, qui, comme la première, le plongea dès l'abord dans une grande tristesse ; pacifiste convaincu, il vit dans les événements la ruine de toutes ses espérances dans une meilleure humanité. A la mort de KOSSINNA, on lui avait offert à Berlin sa succession à la chaire de Préhistoire : après un délai de plusieurs mois, effrayé de l'esprit qui commençait de nouveau à dominer l'Allemagne, il avait refusé cette flatteuse proposition.

La dernière guerre acheva de briser sa résistance et la destruction à Munich par bombardement de la maison de son beau-frère, la mort de ce

dernier dans les ruines, furent un dernier coup qui précéda de peu son propre effondrement physique.

Tous ceux qui l'ont connu garderont de lui le souvenir d'un homme de science entièrement intègre et objectif, d'un compagnon agréable et plein d'humour, d'un ami profondément attaché à ceux auxquels il avait donné son estime et son affection, et d'un très grand travailleur à large culture.

Plus qu'aucun autre, sans doute, j'ai expérimenté, durant presque un demi-siècle, ses hautes qualités d'un savant d'élite et d'un grand cœur, auquel l'adversité n'a pas permis de réaliser toute l'œuvre dont il avait, dont nous avions rêvé au temps de notre jeune collaboration.

Prêtre séculier du diocèse de Ratisbonne, il eut toujours une vie très digne, conforme à sa vocation, et ne cessa jamais de garder la Foi et la conduite que comportait son état.

Comme ami, comme confrère en science et en sacerdoce, je m'incline avec grande tristesse devant cette tombe qui se referme sur la dépouille de ce presque frère d'une autre race, auquel tant de liens me tenaient attaché ! J'espère, dans d'autres pages, consacrer à mes souvenirs de sa noble figure et à son œuvre scientifique des lignes moins succinctes.

Paris, 15 novembre 1946.

La médaille à l'effigie du Dr HUGO OBERMAIER que nous reproduisons en tête de notre notice a été frappée à l'occasion de son 50<sup>e</sup> anniversaire (1927).

---



## Analecta et Additamenta.

**Die Pygmäenfrage.** — So betitelt FELIX SPEISER einen Aufsatz in „Experientia“ Vol. II, Fasc. 8, S. 297-302, in dem er versucht, das Pygmäenproblem von seinen Forschungen auf den Neuen Hebriden aus zu lösen. Der Gang seiner Argumentation ist kurz folgender: Weil die kleinwüchsigen Melaniden auf den Neuen Hebriden und auf Neu Guinea keine Rassenpygmäen sind, also gibt es überhaupt keine. Da jedoch eine solche Argumentation unglaublich erscheinen muß, fühle ich mich veranlaßt, sie im Wortlaut zu zitieren. SPEISER schreibt auf S. 301: „Wenn es in den Neuen Hebriden eine Pygmäenrasse nicht gibt, sondern nur eine kleine Bergvarietät, so wird dies auch in ganz Melanesien der Fall sein, und eine Pygmäenrasse gibt es also auch nicht in Neu Guinea. Gibt es in Neu Guinea keine Pygmäen, so sind sehr wahrscheinlich auch die Negritos in den Philippinen, die Semang in Malakka und die Andamanesen keine rassenmäßigen Pygmäen und ebenso wenig sind es die Bambutiden.“

Böswillige Kritik könnte sich den Scherz erlauben, in gleicher Weise den Nachweis führen zu wollen, daß es z. B. in Afrika keine Neger gibt; ich möchte jedoch zeigen, daß nach SPEISER's Argumentationsart in der Pygmäenfrage auch das gerade Gegenteil von dem erwiesen werden kann, wenn man von Afrika ausgeht und mit umgekehrten Vorzeichen argumentiert, etwa folgendermaßen: Wenn die Bambutiden am Ituri eine fest umrissene Pygmäenrasse und keinesfalls eine kleinwüchsige Neger-Bergvarietät sind, so wird dies auch in ganz Zentral-Afrika der Fall sein, und eine kleine Bergvarietät gibt es also auch nicht in Süd-Afrika. Gibt es in Afrika keine kleinwüchsige Bergvarietät (sondern nur Rassenpygmäen), so sind sehr wahrscheinlich die Negritos auf den Philippinen, die Semang in Malakka und die Andamanesen keine kleinwüchsige Bergvarietät und ebenso wenig die Kleinwüchsigen auf den Neuen Hebriden und in Neu Guinea, sondern sie sind samt und sonders Rassenpygmäen wie die Bambutiden.

Damit dürfte SPEISER's Argumentation *ad absurdum* geführt sein. So wie ich aber niemandem zumuten kann, daß er sich meiner Argumentation anschließe, so vermute ich auch, daß SPEISER in seinem Fall gleicher Meinung sein müßte. Hiemit könnte man den Aufsatz auf sich beruhen lassen, wenn nicht gewisse Aufstellungen SPEISER's eine Stellungnahme erforderten — und zwar der Klärung der Pygmäenfrage zulieb.

SPEISER beginnt schon den ersten Satz seiner Abhandlung unglücklich, da er STUHLMANN zum Wiederentdecker der sagenhaften Pygmäen stempelt. Dieser Ruhm gebührt SCHWEINFURTH. In seiner Auseinandersetzung mit den Ursprungshypothesen der Pygmäenrasse neigt er einerseits der Verkümmierungstheorie VIRCHOW's zu, scheut sich aber andererseits, sie sich vollkommen zu eigen zu machen, da die Pygmiden nirgendwo pathologisch sind. Er hält die Pygmiden darum für „lokale Mutationen normalwüchsiger Rassen“. Hier muß man SPEISER beim Wort nehmen, denn damit gesteht er doch, daß die Pygmiden tatsächlich eine selbständige Rasse (oder Rassen) sind, da ja die Rassen durch Mutation aus bestehenden Rassen entstehen. Das übersieht SPEISER beim krampfhaften Suchen nach der Erklärung ihres Kleinwuchses. Kleinwuchs ist für ihn aber eine Degenerationerscheinung. Denn durch Zurückdrängung in Rückzugsgebiete, wo nur eine Mangelwirtschaft bzw. ein Parasitendasein möglich ist, ist der

Kleinwuchs eine zwangsläufige Folge. Also ist der Kleinwuchs doch eine Degenerationserscheinung, der die sonstige gesunde, sich normal fortpflanzende Körperkonstitution dieser Kleinwüchsigen kraß gegenübersteht. SPEISER's Stellungnahme ist also widerspruchsvoll. Einmal sind die Kleinwüchsigen eine lokale Mutation (also eine neue Rasse), andererseits geht aus dem Tenor der ganzen Abhandlung hervor, daß die Melaniden-Kleinwüchsigen eine Degenerationserscheinung sind und darum auch alle anderen Kleinwüchsigen, laut obigem Syllogismus.

Ein weiterer Widerspruch liegt darin, daß SPEISER laut dem gehandhabten Syllogismus die Einheit aller negriden (und melaniden) Kleinwüchsigen annimmt, andererseits gegen die Einheit aller negriden Pygmiden, wie sie DE QUATREFAGES vorschwebte, polemisiert. Ich fürchte, daß SPEISER über die neuere Literatur nicht genügend im Bild ist, sind doch die jüngsten Pygmäen-Forscher lange schon der Meinung, daß die afrikanischen und asiatischen Pygmiden nicht ohne weiteres zusammengehören. SPEISER polemisiert gegen eine längst vergangene Periode der Pygmäenforschung, etwa gegen DE QUATREFAGES' oder W. SCHMIDT's Pygmäenwerk aus dem Jahr 1910. Seitdem hat die Pygmäenforschung doch schon viel neue Erkenntnisse gewonnen. Ich selbst, der ich die asiatischen und afrikanischen Pygmiden jahrelang erforschte, vertrete schon seit Jahren die Ansicht, daß die Bambutiden und die Negrito rassisch und kulturell weitgehendst zu scheiden sind. Ja, ich habe die Negrito aus der Reihe der Pygmiden gestrichen und sie zu einer selbständigen, negriden Kleinwuchsrasse erklärt. Die melaniden Kleinwüchsigen scheide ich sowohl von den Bambutiden wie auch von den Negrito und sehe in ihnen, nicht zuletzt auf die Autorität SPEISER's hin, eine kleinwüchsige Bergvarietät der großwüchsigen Melaniden. Ich kam zu diesem Schluß aus der Erwägung heraus, daß es nicht angehe, auf Grund gewisser allgemeiner negrider Merkmale und des Kleinwuchses allein die Pygmäenrasse aufzustellen. Für mich sind nur die Bambutiden die Pygmäenrasse und zwar deshalb, weil sie sich als die kleinsten Menschen durch eine Anzahl typischer Rassenmerkmale von allen anderen Rassen, auch von den Negrito, scheiden.

Vermutlich dürfte daraufhin SPEISER seine Ansicht revidieren, derzufolge „man“ bemüht war, die bei den Bambutiden gefundenen Rassenmerkmale auch bei außer-afrikanischen Kleinwüchsigen zu finden und daß „einige Forscher sie dann auch gefunden haben“.

Mir sind solche Forscher nicht bekannt, im Gegenteil; Feldforscher, die unter asiatischen und afrikanischen „Pygmiden“ längere Zeit gearbeitet haben — und das bin soweit ich allein —, haben die bambutiden Rassenmerkmale bei den Negrito nicht gefunden und darum die Negrito von den Bambuti rassisch getrennt. Es trifft also das Gegenteil von dem zu, was SPEISER behauptet.

Vielleicht läßt sich SPEISER von der objektiven Tendenz der Pygmäenforschung jener Kreise, gegen die er polemisiert, durch ein Zitat aus meinem 1. Bd. über die Negrito (Anthropologie und Demographie) überzeugen (Anmerkung: Leider wurde dieser Band 1943/44 kurz vor Beendigung der Drucklegung in Stuttgart durch Bomben vernichtet):

„Die Negrito sind keine Pygmäen, weil sie sich in Größe und Erscheinungsform von den Bambuti, den eigentlichen Pygmäen, deutlich abheben. Darum sollte auch die erörterte Sammelform der kleinwüchsigen Negriden nicht Pygmide, sondern Negrito-Bambutide oder allenfalls kleinwüchsige Negrider genannt werden“ (Mskr. S. 651).

Dies ist gegen E. v. EICKSTEDT gerichtet, der Negrito und Bambuti schlechthin Pygmide nennt und sie in asiatische und afrikanische scheidet, während ich auf Grund der rassischen Verschiedenheit auch auf eine Trennung in der Nomenklatur dränge.

Abschließend schreibe ich im genannten Werk S. 653: „Die Negrito sind keine Pygmäen, da sie in ihrer jetzigen Erscheinungsform von den Bambuti in den meisten Merkmalen abweichen. Negrito und Bambuti sind zwei Kleinwuchsrassen des negriden Formenkreises.“

SPEISER berührt auch die kulturelle Seite des Pygmäenproblems. Er meint durchaus folgerichtig, daß, wenn die Pygmäen eine besondere Rasse wären, sich dies auch irgendwie kulturell zeigen müßte (S. 302). Das sei jedoch nirgendwo der Fall; kein

Pygmäenvolk hätte eine eigene Sprache. SPEISER übersieht dabei die Andamaner- und Buschmannsprache. Was die Bambuti angeht, auf die er besonders verweist, sei bemerkt, daß die Bambuti heute keine eigene Sprache sprechen. Die typisch bambutische Phonetik aber und gewisse Sprachelemente machen es deutlich, daß die Bambuti eine eigene Sprache gehabt haben, von der sich wahrscheinlich noch manches urtümliche Sprachgut wird herausarbeiten lassen. Das Material harrt der Bearbeitung.

Folgendes möge SPEISER noch überdenken: Wenn die Bambuti nach seiner Auffassung aus einer großwüchsigen Rasse mutiert sind, dann werden sie wohl, wie übrigens alles Kulturgut, auch deren Sprache übernommen haben. Warum sprechen die Bambuti diese Sprache heute nicht, sondern eine ganze Reihe von Sprachen anderer Herkunft? Das ist doch ein weiterer Beleg dafür, daß sie ein eigenes Volk sind, das in Anlehnung an andere Stämme seine eigene Sprache zugunsten verschiedener Idiome der Wirts-herren aufgegeben hat.

Ebenso hätten die Pygmäen kein eigenes Kulturelement und sind so also auch kulturell nicht „zu fassen“, schreibt SPEISER (S. 302). Wer hat bislang versucht, in längerer Forschung die Pygmäen kulturell zu fassen? Von den Negrito liegen manche erste Publikationen vor, wo manches typische Negrito-Kulturgut aufgezeichnet ist. Was die Bambuti angeht, verweise ich SPEISER auf den Schluß meines 2. Bds, I. T.: Die Wirtschaft der Bambuti, Bruxelles 1943. Dort stelle ich wörtlich fest: „Die Bambuti-Wirtschaft und die Bambuti-Kultur sind weder ein minderwertiger Abklatsch noch ein Gemisch fremder Kulturen, sondern ein selbständiger Organismus“ (S. 284).

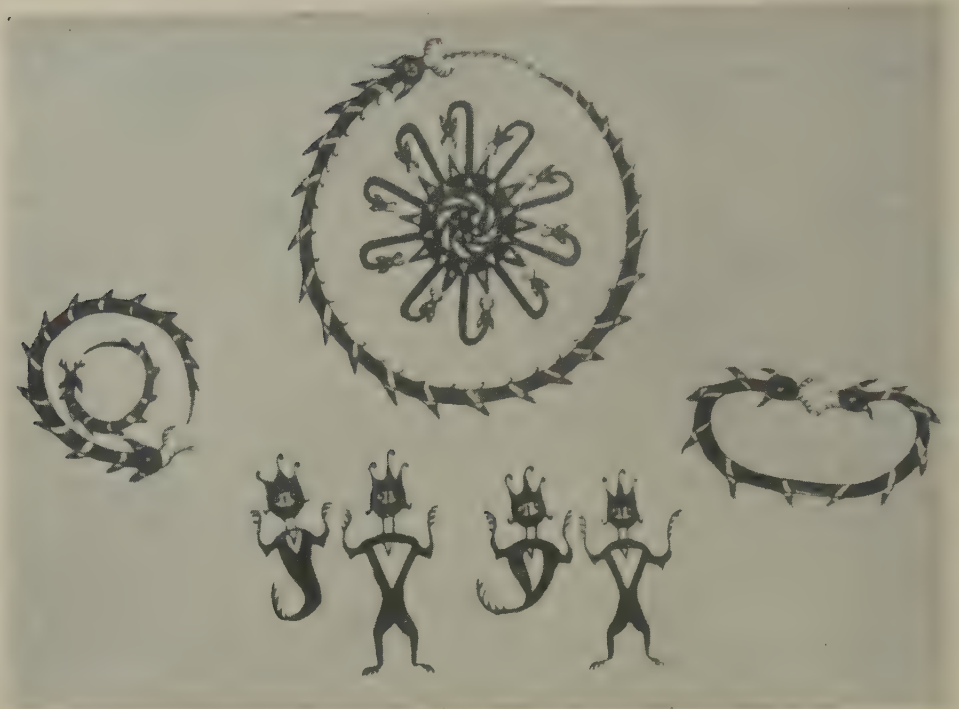
Wenn SPEISER schreibt: „Was ihre angebliche Monogamie und ihren angeblichen Monotheismus anbetrifft, so ist beides im Licht der neueren Forschungen nicht mehr zu halten, es beruht auch beides nur auf sehr kunstvollen, aber schwanken Konstruktionen“, dann ist es klar, warum dieser Artikel geschrieben wurde. Er wird seine Ansichten voraussichtlich korrigieren müssen, wenn mein Forschungsmaterial über die Pygmäen veröffentlicht sein wird. Die „Soziologie der Bambuti“ dürfte noch heuer das Licht der Welt erblicken. Der Artikel über die Buschgottheit *Tore* in der Revue „Zaire“ I (1947) pp. 181-195 deutet in etwa die religiöse Situation der Bambuti an, wobei ich jetzt schon bemerke, daß ich in manchen Einzelheiten von anderen Interpreten abweiche.

Der Aufsatz SPEISER's läßt die Kenntnis der neueren Pygmäenliteratur vermissen. Von den melaniden Kleinwüchsigen her läßt sich das Pygmäenproblem nicht lösen. Die vorläufige nüchterne Lösung lautet: Die Bambuti sind die Rassenpygmäen, die Negrito sind eine von ihnen verschiedene, kleinwüchsige, negride Rasse, und die melaniden Kleinwüchsigen eine Bergvarietät der großwüchsigen Melanesier. Also gibt es doch Rassenpygmäen; allerdings nicht in Melanesien.

Dr. PAUL SCHEBESTA.

**Nochmals zum Problem der herz- oder nierenförmigen Ornamente.** — Im letzten Heft des „Anthropos“ (siehe *Analectum*, S. 321-324) haben wir zum Deutungsversuch eines rätselhaften nierenförmigen Vasenornamentes von Mohenjo-Daro als „Stilisiertes Schlangensymbol“ Stellung genommen. In diesem Interpretationsversuch hat HÖLTKE unter Hinweis auf Schlangenkult und Fruchtbarkeitssymbolik in Mohenjo-Daro sowie auf naturalistische Schlangendarstellungen in der Naga-Kunst Indiens und Indonesiens auf die Möglichkeit hingewiesen, daß eine beidendköpfige Schlange das Urbild jenes, in Mohenjo-Daro einmalig auftretenden Ornamentes gewesen sein könnte, obwohl er zugeben mußte, daß ihm eine solche beidendköpfige Schlange bisher aus den Naga-Darstellungen des späteren Indiens nicht bekannt geworden sei (*Ethnos*, 1944, S. 24). Auch in Indonesien waren uns derartige beidendköpfige Nagas bisher nie begegnet. Bei der Erörterung dieses Problems machten wir überdies auf die Beobachtung aufmerksam, daß die meisten auf Schlangensymbole zurückgehenden Ornamente eine deutliche Spitze aufwiesen und folglich eher herz- als nierenförmig aussehen.





Zeichnung aus einem batakischen Zauberbuch (nach einer Reproduktion von TASSILO ADAM). (Fotoarchief Indisch Instituut, Amsterdam).

Nun sind wir diesen Sommer in den Archiven des „Indischen Instituut“, Amsterdam, zufällig auf Zeichnungen aus Zauberbüchern der Batak (Sumatra) gestoßen, die uns im Zusammenhang mit dem obengenannten Ornament bedeutungsvoll erscheinen, da sie eine wichtige Stütze für die Theorie von HÖLTKE darstellen. In den Illustrationen solcher alter, aus handharmonika-artig gefalteten Rindenstreifen des Kapo-Alimbaumes (*Aquilaria malaccensis* Lamk.) bestehenden Zauberbücher (sog. *Pustaha*'s) die den Batakpriestern zur Bestimmung günstiger und ungünstiger Tage sowie zu sonstigen Weissagungszwecken dienen, ist die Schlange nicht bloß in ihrer Eigenschaft als Tierzeichen vertreten, sondern kommen Naga-Darstellungen auch sonst überaus häufig vor. Die nebenstehende Abbildung nach einer Zeichnung von TASSILO ADAM (wir möchten an dieser Stelle Herrn G. L. TICHELMAN für die Erlaubnis, die Zeichnung reproduzieren zu dürfen, danken) zeigt ein deutliches, aus einer beidendköpfigen Schlange bestehendes nierenförmiges Gebilde, mit kopfartigen Verdickungen an beiden Enden und zahlreichen, durch Querstriche am Körper angedeuteten Schuppen, das die Theorie HÖLTKE's durchaus bestätigt! Wenn auch solche oder ähnliche Stilisierungen bei den Naga-Darstellungen in Indien selbst vorläufig noch nicht belegt sind, so gewinnt die Tatsache, daß gerade die Batak im Laufe ihrer Geschichte des öftern mit Einflüssen aus Indien in Kontakt gekommen sein müssen, was sich u. a. aus ihrer Kunst, ihrer Ornamentik (man denke an die Figuren des Zauberstabes usw.) ergibt, in diesem Zusammenhang eine tiefere Bedeutung.

ALFRED STEINMANN, Zürich.

**Ethnographische Miszellen von einer Dienstreise in der Mission von Alexishafen in Neuguinea.** — Es sind nun schon einige Jahre her (es war 1926), als ich in einem besonderen Auftrag unseres Missionsbischofs Sr. Exz. FRANZ WOLF eine längere Dienstreise über Land unternehmen mußte. Der Weg führte mich aus meinem eigenen Missionsprengel von Bogia hinaus in Dörfer und Gebiete, die ich vorher teilweise nur flüchtig, zum größten Teil überhaupt noch nicht gesehen hatte. Von der Dorfgruppe Busi-Simbine aus wanderte ich in südlicher Richtung an der Küste entlang bis Mugil-Rempi, von da aus landeinwärts bis in den Missionsprengel von Saruga und von dort über Amansar, Amele und Madang-Hinterland zurück an die Küste von Alexishafen, der Hauptstation unserer Mission. Die hier beigefügte Kartenskizze kann beiläufig einen Überblick über meine Reiseroute vermitteln. In der Karte sind, der Übersichtlichkeit zuliebe, nur jene Ortsnamen eingetragen, die in den folgenden Berichten genannt werden.

Die besondere Aufgabe, die mir gestellt war, verbot mir ein längeres oder auch nur ein beliebig langes Verweilen in den einzelnen Dörfern. Es war keine ethnographische Studienreise und sollte es nicht sein. Doch persönliche Vorliebe für ethnographische Dinge und eine damals schon fast zweijährzehntelange, ununterbrochene Tätigkeit als Neuguinea-Missionar hatten mein Interesse für völkische Eigenarten so stark gemacht, daß ich auch auf dieser Reise, soweit Zeit und Umstände es erlaubten, nach alter Gewohnheit mir gleich an Ort und Stelle in kurzen Notizen aufschrieb, was ich jeweils an völkerkundlichen Materialien sehen und erfahren konnte. Daß ich dabei vor allem und zunächst einerseits die offensichtlichen Unterschiede und andererseits die überraschenden Übereinstimmungen zu meinem eigenen Forschungs- und Arbeitsgebiet im Bogia-Distrikt sah und erfaßte, liegt auf der Hand. Ebenso ist es selbstverständlich, daß meine Beobachtungen nur recht oberflächlich und mehr zufälliger (nicht systematischer) Natur sein konnten. Zur Wertung meiner folgenden Angaben möge man das eine wie das andere nicht vergessen.

Ich nahm bei der Rückkehr meine ethnographischen Reisenotizen mit nach Bogia heim und hatte die Absicht, sie bei einer späteren Gelegenheit nach verschiedenen Seiten hin zu ergänzen. Aber die Jahre vergingen, und eine neue Gelegenheit bot sich nicht. Da es mir nun unwahrscheinlich ist, daß ich später noch einmal zur Ergänzung dieser ersten Aufzeichnungen kommen werde<sup>1</sup>, und weil die von mir besuchten Gebiete

<sup>1</sup> Leider ist diese Vermutung nur allzu wahr geworden: der geschätzte Autor war bis Ende 1936, zehn volle Jahre nach der ersten Niederschrift, als ich in Bogia diese Notizen aus seinen handschriftlichen Materialien abschreiben durfte, noch nicht zur Ergänzung gekommen, und er kam auch leider nicht dazu in den folgenden sieben Jahren, die ihm das Leben noch gab. Der zweite Weltkrieg brach aus. Die Japaner überrannten und besetzten Neuguinea. Alle Missionare, die noch im Lande verblieben waren, wurden von den Japanern in Konzentrationslagern interniert. Anfang Februar 1944 wollten die Japaner auf ihrem kleinen Dampfer „Dorish Maru Nr. 205“ etwa 150 Zivilinternierte von der Hansa Bai (Nubia) nach Hollandia verbringen. Die meisten davon waren kath. und prot. Missionare. Die Fahrt begann am Abend des 5. Febr. 1944. In der ersten Nacht konnte das Schiff zwei Bombenangriffe amerikanischer Flieger überstehen, ohne ernsthaften Schaden zu nehmen. Am Morgen des 6. Febr. gegen 8 Uhr vorm. — es war in der Nähe von Wewäk — erfolgte ein schwerer Angriff amerikanischer Flieger mit Bordwaffen. Nach einer Viertelstunde war alles vorüber. Das Schiff war nicht versenkt, aber der Kugelregen hatte 60 Missionare dahingerafft. P. JOSEF SCHEBESTA war einer von ihnen. Zwei Kugeln hatten seine Brust durchschlagen. Die Toten wurden in Wewäk an den Strand gebracht und mußten bei der Weiterfahrt des Schiffes noch am gleichen Abend in den Händen der Japaner belassen werden. Niemand weiß bis heute, was damit geschehen ist. So hat P. SCHEBESTA auch im Tode noch seinem geliebten Missionslande Neuguinea, dem er mehr als 30 Jahre gedient hatte, die Treue gehalten. P. JOSEF SCHEBESTA (1885-1944) — übrigens der ältere Bruder unseres bekannten Pygmäenforschers Prof. Dr. PAUL SCHEBESTA — galt in der Mission als einer der besten Missionare und war geschätzt und beliebt bei allen. Mir selbst war er während meiner Expedition (1936-1939) ein lieber Freund und ein stets selbstloser Helfer geworden. Auch unsere ethnologische Wissenschaft verlor in ihm einen tüchtigen Mitarbeiter. Er kannte die Völker und Stämme seines Missionsprengels wie kein zweiter. Er sprach eine gute Anzahl Eingeborensprachen vollkommen. Er war durch all die Jahre unermüdet an der Arbeit, neben seinen vielseitigen Hauptpflichten als Missionar auch für wissenschaftliche Zwecke sprachliche und völkerkundliche Materialien zu

in der völkerkundlichen Literatur sozusagen noch fast unbekannt sind, sollen die Notizen, so wie sie sind, hier veröffentlicht werden. Mögen sie dadurch anderen Missionaren eine Anregung zur weiteren Erforschung der angeschnittenen Probleme, den Ethnologen aber als konkrete Tatsachen ein kleiner Beitrag zur Vervollständigung des Bildes von der „Kultur Neuguineas“ sein.

Die äußere Anordnung der Notizen folgt der Spur meiner Reiseroute. Unter dem jeweiligen Ortsnamen steht, was ich an der betreffenden Stelle gesehen und erfahren habe. Diese genaue Provenienzanzeige bewahrt vor unerlaubten Verallgemeinerungen, vor denen man, wenigstens was Neuguinea angeht, die Feldforscher draußen wie die Ethnologen daheim nicht genug warnen kann.

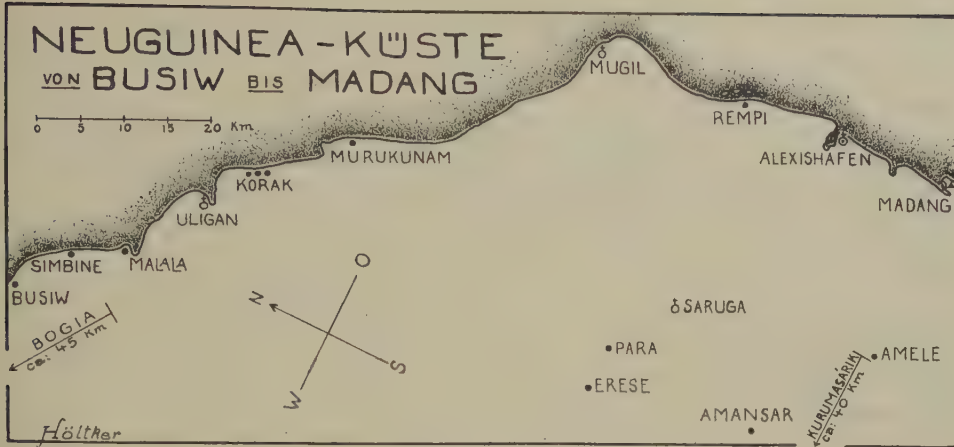
#### Busiw :

In Busiw wird, wie auch sonst in Neuguinea allgemein, der Tod einer erwachsenen Person meistens nicht auf natürliche Ursachen (Krankheit usw.), sondern auf die schwarze Magie (Verzauberung) zurückgeführt. Es geht deshalb bei einem Todesfall, besonders wenn es sich um eine angesehene Persönlichkeit handelt, vor allen andern Sorgen darum, den bösen Zauberer aufzufinden zu machen. Die Eingeborenen Neuguineas haben dafür verschiedene Mittel bei der Hand. In Busiw hält man sich an die sog. „Bambus-Methode“, die ich auch aus manchen Dörfern im Bogia-Bezirk kenne. Missionar KARL MORSCHHEUSER, S. V. D. hat später einmal seine Busiw-Eingeborenen bei einer solchen „Suchaktion“ überrascht und seine diesbezüglichen Erlebnisse in einem Brief folgendermaßen niedergeschrieben :

„Schon ein paar Monate ist es her, da kam ich aus den Buschdörfern nach Simbine zurück. Ich war noch nicht im Dorf, da hörte ich mehrere Eingeborene singen. Ein Junge, der mich begleitete, sagte gleich : ‘Es ist einer gestorben!’ Er merkte es an der Trauermelodie. Ich kam dann ins Dorf und sah eine Reihe Männer auf dem Dorfplatz und erkannte sie ; es waren alles Männer aus Busiw. Die Simbine-Leute ließen sich kaum sehen, saßen in ihren Hütten und sahen und hörten zu. Ich schaute auch zu. Denn das Treiben der Busiw-Leute war etwas eigenartig. Von den ungefähr

sammeln. Stoßweise gebündelt lagen die zahlreichen Notizen seiner Feldforschung in seinem Zimmer in Bogia. Er fand nicht die nötige Muße, größere Publikationen daraus vorzubereiten. So sind seine bisher gedruckten ethnographischen und sprachlichen Studien zwar immer gediegen im Inhalt, aber zahlenmäßig und dem Umfang nach nur klein geblieben. Es wären da folgende Publikationen zu nennen : Sprachgruppierung und Totemismus in der Potsdamhafen-Gruppe, Deutsch-Neuguinea (Anthropos, VIII, 1913, S. 880-881) ; Parak-Institution im Bogia-Distrikt unter den Sepa (Anthropos, XVI-XVII, 1921-1922, S. 1053-1055) ; Totemismus bei den Ariawiai, Neuguinea (Anthropos, XVI-XVII, 1921-1922, S. 1055-1056) ; Vier Sagen in der Sepa-Sprache (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXVIII, 1932, S. 249-262) ; Ein Versuch, der ältesten Gottheit der Sepa in Neuguinea auf linguistischem Wege näherzukommen (Anthropos, XXXIII, 1938, S. 659-663) ; Terms expressing relationship in the languages of Dagoi and Bonaputa-Mopu, New Guinea (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, S. 586-592) ; Ein paar erste Notizen über die Awarken in Neuguinea (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, S. 978). Sein beispielhafter Aufriß einer „Allgemeinen Grammatik“ zur Aufnahme und zum Studium von Eingeborenensprachen ist gedruckt in : FRANZ KIRSCHBAUM und CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF, Anleitung zu ethnographischen und linguistischen Forschungen mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse auf Neuguinea und den umliegenden Inseln (Wien-Mödling 1934, S. 42-54). P. SCHEBESTA's eigentliches Forschungs- und Arbeitsgebiet war der Bogia-Bezirk. Das meiste und wichtigste seiner zahlreichen Notizen habe ich in den Jahren 1936-39 nach seinem Diktat abschreiben dürfen. Die Originale gingen im Krieg verloren, die Abschriften sind aber gerettet und werden nächstens in meinen Monographien über die Stämme des Bogia-Distriktes veröffentlicht werden. Dagegen ist leider seine Sepa-Grammatik, die seinerzeit schon Prof. DEMPWOLFF in Hamburg für den Druck vorbereitet hatte, durch die Kriegsgeschehnisse in Bogia vernichtet worden. Davon habe ich keine Abschrift. Durch den frühzeitigen und tragischen Tod wurde P. SCHEBESTA daran gehindert, die Ernte seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit auch noch selber in Garben zu binden. Was aber blieb und bleiben wird für immer bei allen, die ihn kannten und liebten, das ist das dankbare Andenken an einen der größten Missionspioniere Neuguineas. *Vale amice carissime!* (GEORG HÖLTKE).





20 Mann trugen fünf ein Bambusrohr von 5-6 m Länge ; trugen es wie die sieben Schwaben ihren Speiß, schwenkten es wagrecht im Takte einer Melodie ; an der Spitze trug das Rohr ein Büschel Kasuarfedern und einige kleine Muscheln, die bei der Bewegung klapperten. So bewegten sich die Männer singend und langsam schreitend über den Dorfplatz. Die meisten waren katholisch ; nur der Anführer und Vorsänger der Gruppe nicht ; TARAGUMI heißt er . . . Ein vielleicht 25 bis 30jähriger Mann. Ich ließ die Leute erst ruhig hantieren. Jetzt hatten sie ausgesungen und schritten rascher und schlugen den Weg in ein anderes Dorf ein. Nun fragte ich einige Simbine-Leute, was das bedeute. 'Die begleiten die Seele ihres verstorbenen Dorfältesten.' 'Wo ist denn die Seele ?' 'Die steckt in dem Bambusrohr.' . . . 'He, ihr Leute von Busiw wartet ein wenig !' Sie blieben stehen. 'Was treibt ihr da ?' In aller Naivität antworteten sie mir : 'Wir begleiten die Seele unseres verstorbenen Dorfältesten.' 'Wo ist sie denn ?' 'Hier im Bambus' . . . Die Leute wollten mit diesem Zug durch die Dörfer feststellen, wer schuld sei am Tode ihres Dorfältesten . . ."<sup>2</sup>

#### Simbine :

Über den Kanubau in Simbine konnte ich folgendes erfahren : Nachdem die Männer einen passenden Baum im Urwald ausgewählt und gefällt haben, wird der Baumstamm noch im Busch in großen Umrissen zur Kanuform zugeschlagen. Dann schmücken sich die Männer mit Hundezähnen und anderem Schmuck wie zu einem großen Tanzfest. Die so geschmückten Männer schleifen dann unter viel Geschrei den Baumstamm an die Küste ins Dorf. Unterdessen haben sich die Frauen des Dorfes ebenfalls festlich geschmückt, haben sich einen neuen Faserschurz angelegt, den Körper mit Ocker und Öl gerötet und die Stirn mit Kalk geweißt. Diese Frauen nun überfallen die Männer, die mit dem neuen Kanu unterwegs sind, und schlagen auf sie ein. Sobald die Männer aber bei diesem Frauenangriff auf den Kanustamm springen, dürfen sie nicht mehr geschlagen werden. So erreicht man langsam das Dorf. Im Dorf bleibt der Baumstamm an einer passenden freien Stelle liegen. Der Ort, wo er liegt, wird rings mit einer hohen Wand aus Blätterwerk umgeben. Hinter dieser Wand arbeiten dann die Männer an dem Kanu, bis es fertig ist. Da die Arbeit an dem Kanu lange dauert und nur langsam fortschreitet, kann unterdessen in der vollen Sonnenhitze der Baumstamm genügend austrocknen. Man wählt, falls man Glück hat, im Urwald auch wohl gern solche Stämme für das neue Kanu, die bereits durch Sturm und Ungewitter umgelegt und darum schon etwas an- und ausgetrocknet sind.

In Simbine lebt ein Mann, der KASUAR heißt. Er selbst benennt nun aber den

<sup>2</sup> Vgl. : FRITZ BORNEMANN, S. V. D., Missionar in Neu-Guinea ; P. KARL MORSCH-HEUSER, S. V. D., 1904-1934. 2. Aufl. Wien-Mödling 1939, S. 67-69.

großen Laufvogel Kasuar<sup>3</sup> nicht mit dem gewöhnlichen Namen so wie die übrigen Dorfbewohner, sondern mit einem andern Namen.

#### Malala :

Die Häuser in der Malalagegend sind Pfahlbauten, aber mit einem runden Dach. Die Kleidung der Männer ist genau wie im Bogia-Bezirk. Die Malalagegend ist weit und breit bekannt und gerühmt wegen ihrer vorzüglichen Tabakkultur. Malalatabak gilt als der beste. Die Malala-Leute haben als Waffen Bogen und Pfeile.

#### Korak :

In der Dorfgruppe Korak werden Tontöpfe gefertigt. Das ist ausschließlich Frauenarbeit. Die Töpfe werden aus dem vollen Lehmklumpen modelliert; also keine Spiralwulsttechnik!

#### Murukunam :

Am Dove Point liegt die bekannte Magem-Pflanzung und gleich daneben das Dorf Murukunam. Die Wohnungen dieser Leute sind Mehrfamilienhäuser. Das Dach ist ein Tonnengewölbe, das bis auf den Boden reicht. In der Mitte des Hauses stehen die langen, an den Seiten je eine Reihe kurzer Hauspfosten. Die Häuser sind keine Pfahlbauten. In jedem Haus wohnen jeweils mehrere Familien, verheiratete und unverheiratete Personen zusammen. Irgendwelche Plattformen gibt es in den Häusern nicht; jede Person und alle Dinge im Hause sitzen und liegen unmittelbar auf der Erde. Wohl aber gibt es eigene Plattformen, auf denen die Männer sitzen, in anderen und besonderen Häusern (Männerhäuser? Geisterhäuser?).

Die langen Holzlansen sind von Murukunam bis Mugil bekannt. Hier sind es die sehr langen Lanzen aus dem Holz einer Art Betelpalme (vermutlich die sog. wilde Betelpalme, im Pidgin-Englisch *limbum* genannt), die an beiden Enden zugespitzt sind. In der Mitte hat diese Lanze einen viereckigen Querschnitt. Ich habe hier keine Lanze mit einer Bambusspitze gesehen. Es kommen in Murukunam aber auch Bögen vor, die hier an Ort und Stelle gefertigt werden. Sie sind den Bögen von Malala ähnlich. Die Bogenstabenden tragen ausgeschnittene Widerlager für die Sehne. An den Pfeilen sieht man auch wohl Bambusspitzen.

Murukunam hat Längs- und Rundgräber. In beiden Fällen „sitzt“ die Leiche hockend in dem Grab, indem die Beine fest an den Körper angeschnürt sind.

Von Murukunam bis Rempi findet sich in der Kleidung kein Rotanggurt und kein Haartrichter der Männer mehr. Der Frauenschurz (Fransenschurz) läßt besonders bei den jungen Frauen die beiden Seiten der Oberschenkel frei, jedoch ist das Gesäß dann besser bedeckt, als es sonst bei andern Stämmen wohl Brauch ist. Die jungen Frauen tragen langes Troddelhaar bis zur Geburt ihres ersten Kindes.

Murukunam bezieht seine Töpfe aus Korak.

Die Signalschlitztrommeln finden sich an der ganzen Küste entlang von Mugil bis Busiw und darüber noch weiter hinaus nordwärts bis nach Suaru im Bogia-Bezirk. Jedoch sind alle diese Signaltrommeln im Vergleich mit den schönen Exemplaren von der Ramu-Mündung<sup>4</sup>, die wir zwischen Ramu-Mündung und Bogia finden, hier verhältnismäßig seltener und nur grob gearbeitet.

#### Mugil-Rempi :

Im Gebiet von Mugil bis Rempi haben die Bögen weder aufgeflochtene noch ausgeschnittene Widerlagerwülste, sondern die Bogenstabenden sind schulterförmig aus-

<sup>3</sup> Über die hervorragende mythologische und religiöse Bedeutung des Kasuars in diesen Gebieten Nordost-Neuguineas vgl. man meinen Aufsatz: JOSEF SCHEBESTA, Ein Versuch, der ältesten Gottheit der Sepa in Neuguinea auf linguistischem Wege näherzukommen (Anthropos, XXXIII, 1938, S. 659-663).

<sup>4</sup> Vgl. dazu: FRITZ GRAEBNER, Holztrommeln des Ramudistriktes auf Neu-Guinea (Globus, LXXXII, 1902, S. 299-305).

geschnitten. Die Eingeborenen nennen die so ausgeschnittenen Bogenstabenden in ihrer Sprache „Zahn“.

**Saruga :**

Dagegen haben die Bögen der Saruga-Leute nur aufgeflochtene Widerlager. Die Lanzen sind aus einem einzigen Stück Holz gefertigt, sind nur an einem Ende zugespitzt (im Gegensatz zu den Lanzen aus dem Gebiet von Murukunam bis Mugil) und haben keine Bambusspitze.

Die Tontöpfe werden in Saruga ausschließlich von den Männern hergestellt, und zwar in der sog. Spiralwulsttechnik.

**Biramur : <sup>5</sup>**

In Bezug auf die Kleidung ist hier folgendes zu sagen : Die Mädchen gehen hier bis zu ihrer Verheiratung vollständig nackt. Nach der Heirat tragen die Frauen einen Schurz, der hinten lang und schmal herunterhängt. Den Leib der verheirateten Frauen umgibt ein Rotanggurt. Die Männer tragen nur eine Schambinde aus geklopftem Baumbast, aber keinen Leibgurt.

In Biramur ist die Töpferei bekannt. Die Holzschüsseln haben eine länglich-ovale Form. Signaltrommeln gibt es nicht, wohl aber Handtrommeln.

Waffen : Die Lanzen sind aus Holz gefertigt und ohne Bambusspitze. Die Holzspitze ist sehr lang, abgeplattet und etwa 5 cm breit. Diese Lanze dient hauptsächlich dazu, den Holzschild des Feindes zu zerschlagen. An Schildtypen sind zwei zu nennen : Da ist zunächst der runde Holzschild (in der ethnographischen Literatur „Bogenschild“ genannt), der in einer Schnur tasche getragen wird. Daneben gibt es dann noch Holzschilde, deren Umriß fast herzförmig ist. Sie sind größer als die runden Schilde und werden an einer Liane am Halse getragen.

Die Toten werden in Hockerstellung, die Beine fest an den Leib gebunden, sitzend in einem Rundgrab, beerdigt.

Die Sprache der Biramur-Leute gehört zu der *moando*-Sprachfamilie. Mit diesem Ausdruck benenne ich eine Anzahl papuanischer Sprachdialekte, die m. E. nahe miteinander verwandt sind, sodaß man, statt von einer Sprachgruppe, wohl von einer Sprachfamilie sprechen kann. Zur *moando*-Sprachfamilie gehören auch mehrere Sprachen, die sich sporadisch an der Küste im Bogia-Bezirk zeigen, z. B. die Sprachen von Dagoi und Banara. Auch die Sprache von Malala gehört dazu. Ich wähle den Namen für diese Sprache deshalb, weil in allen dazu gehörigen Dialekten das Wort *moando* „Mensch“ bedeutet. — Auf Grund der sprachlichen und ethnographischen Zusammenhänge, die ich zu erkennen glaube, drängt sich mir die noch nicht mit Sicherheit zu beantwortende Frage auf : Ob vielleicht die Träger der *moando*-Sprachen urspründlich alle das Hockergrab als ein ihnen eigentümliches Kulturelement gehabt haben ?

<sup>5</sup> Die vom Verfasser gewählte Anordnung der Ortsnamen läßt es wahrscheinlich werden, daß dieses Dorf Biramur in der Gegend von Saruga, vielleicht zwischen Rempi und Saruga oder zwischen Saruga und Para liegt, jedoch konnte ich auf meinen Spezialkarten des betreffenden Gebietes keinen Ort mit diesem oder auch nur einem ähnlich klingenden Namen finden. Es ist darum der Ort auf der beigegebenen Kartenskizze auch nicht eingetragen worden. Ich habe leider versäumt, seinerzeit bei der Abschrift der Notizen den Autor nach der Lage dieses Dorfes zu fragen. Was der Verfasser für diesen Ort als ethnographische Materialien mitteilt, läßt alles, soweit ich die Verhältnisse kenne, mehr auf ein Inlanddorf als auf einen Küstenort schließen. Darum möchte ich dieses Biramur auch nicht mit Biranis (oder Biranik) identifizieren, das etwa 2 km nördlich von Mugil an der Küste liegt. Andererseits macht mich der Autor aber doch etwas stutzig, wenn er für Biramur eine *moando*-Sprache angibt, da mir diese sog. *moando*-Sprachen bisher nur von der Küste bekannt waren. So muß vorläufig aus Gründen wissenschaftlicher Sauberkeit die genaue geographische Lokalisierung der unter Biramur mitgeteilten Materialien in der Schwebe bleiben, bis von Ortskennern der Zweifel behoben ist, wenn auch, wie gesagt, die größere Wahrscheinlichkeit nach wie vor für ein Inlanddorf in der Gegend von Saruga spricht (GEORG HÖLTKER).



**Para :**

Die Dorfgruppe Para liegt etwa 9 Wegstunden in nordwestlicher Richtung von Saruga entfernt.

Die Dörfer im Paragebiet scheinen nur provisorischer Art zu sein; vielleicht wechselt man die Siedlung jeweils mit den Pflanzungen. Die Häuser sind sonst wie in Saruga; als Dachdeckmaterial dienen Bananenblätter. Die Länge eines Hauses beträgt etwa 4-5 *m*. Der Grundriß ist oval; die größte Breite in der Mitte mißt ungefähr 2 ½ *m*. An den Seiten des Hauses befinden sich niedrige Wände; doch geht das Dach bis auf den Boden hinab.

Zwei Gräber sah ich am Wege in einer Pflanzung liegen. Die Gräber waren überdacht. Ringsherum waren Töpfe, Bögen und Schüsseln aufgehängt.

Geräte und Waffen: Die Beile bestehen aus einer Steinklinge mit Zwischenfutter, das unmittelbar in das keulenartig verdickte Ende des Beilstieles eingesteckt wird. Die Bögen zeigen geflochtene Widerlager, die Pfeile Bambusspitzen, die langen Lanzen aufgesetzte Holzspitzen. Signaltrommeln habe ich keine gesehen.

Die Frauen haben große Schnurtaschen ohne Henkel, deren Enden beim Tragen um den Kopf gelegt werden.

Als Kleidung der Männer ist der Rindenpanzer zu nennen, der von 2 bis 3 geflochtenen Gurten zusammengehalten wird. Der hintere Teil der Frauenschurze geht bis auf den Boden hinab.

Eine eigentümliche Körpermutilation mit Schmuckcharakter besteht darin, daß bei beiden Geschlechtern die Nase von der Seite her in einem durchstoßen wird, also beide Flügel und das Septum mit einem einzigen Stich.

**Erese :**

Die Erese-Dorfgruppe liegt etwa 4 Wegstunden westlich von Para.

Als Schmuck tragen die Männer um die Stirn ein Band mit Paternosterfrüchten. Das Kopfhaar ist künstlich verlängert und geht hinten bis auf den Rindenpanzergürtel hinab. Unten an den Haarsträhnen hängen Schweinezähne. Die Ohrfläppchen sind sehr häufig durchbohrt, die Löcher darin recht beträchtlich. In der durchbohrten Nase stecken Stäbchen und Röllchen. Die Schamhaare werden abrasiert.

Die Schambinde als Bekleidung der Männer ist ziemlich schlecht gearbeitet. Der Rindenpanzer erscheint auffällig breit.

Tabakpfeifen aus einem Bambusrohr kommen hier vor.

Den Dorfschweinen werden häufig beide Augen ausgestochen; jedenfalls immer dann, wenn sie in die Pflanzungen einbrachen.

**Amansar :**

Dieses Dorf liegt auf dem Wege von Erese nach Amele, und zwar nicht weit vom Gogol River.

Das Grab im Amansar-Gebiet ist ein Längsgrab. Die Beine der Leiche werden fest an den Körper gebunden.

Hier hörte ich auch von Gewährsleuten erzählen, daß in der Dorfgruppe von Kurumasarik, die von Amele aus etwa 40 *km* (in der Luftlinie gemessen) nach Westen liegt, die Plattformbestattung üblich sei. Ebenso soll es von dort aus noch weiter westwärts bis an den Ramu River sein.

JOSEF SCHEBESTA, S. V. D., †, Neuguinea-Missionar.

The Continental-European Ethnic and Cultural Composition of the Canadian Nation<sup>1</sup>. — The six main modern ethnic stocks of the Canadian nation are, in order of numbers, French, English, Scottish, Irish, German and Ukrainian. In geopolitical background, with very rare exceptions, neither the ancestors nor the present members of the Ukrainian-Canadian group have ever been Russian or Soviet subjects. The Canadian census of 1941 gave the population of the Dominion, in round figures, as eleven and a half million.

One of the effects of the processes of immigration and of the ethnic group-birthrates has been that less than fifty per cent of the present population of Canada originates from the so-called Anglo-Saxon stock.

In Canada, until the census of 1921, the Irish and Scots combined had always been more numerous than the English.

The elements from the British Isles are:

English	2 968 402 ;	Scottish <sup>2</sup>	1 403 974 ;
Irish	1 267 702 ;	Welsh	75 826.
Total	5 715 904.		

In Canada, more than a fifth but not quite a quarter of the population is 'foreign-born', that is, with one or both parents born abroad. Thus the child is regarded as having, in its susceptible years, come under the influence of one or both parents of non-Canadian background.

In the neighbouring United States, more than a quarter, but not quite a third, of the population is, in this sense of the word, foreign-born.

From France. There were, at this last census in Canada, 3 483 038 Canadian citizens, British subjects of French origin. These are almost wholly the descendants of the 6000 XVIIth century colonists from France. Culturally, this compact community of French stock did not experience the French Revolution.

Most of the Canadian French (excepting the few Celtic families from Brittany) were Normans, with therefore considerable admixture of North-man Nordic stock.

Indigenous Canadians. Amer-Indian Canadians are in decline. In 1941, out of Canada's population of 11 ½ millions, there remained only 125 521 Amer-Indians and Eskimos.

Background of Canada's ethnic and cultural development.

Cabot saw the eastern coast of Canada in 1497. But Jacques Cartier, sea-captain born in 1491 in St. Malo opposite the Channel Islands whence he brought many of his seamen, can claim with more substance to be the European 'Discoverer of Canada'. He is the first European who thrust his way into the interior, and placed his discoveries on record. The French who were also discovering and settling Louisiana (called after Louis XIV) and New Orleans, took possession of Canada in 1534. Under France, New France it was from 1534 to 1759. As early as the 1750s, nearly a quarter of the 'European' population of Canada were town-dwellers. To-day the French-speaking Province of Quebec has a percentage of urban population higher than any other province of Canada. And the French Canadian people have recently "refused to form an ethnic party to meet an ethnic challenge".

The newer Canadians, from continental Europe.

In the Americas, the great ethnic, social and cultural communities now in partial and rapid progress of new national integration, ranged themselves, and were most easily recognizable, by their language-groups. "The hand and language: here is humanity". In the Middle West Prairie provinces of Canada, it did not take long to recognize the intimate relationship that language signifies between the cultivated man and the cult.

<sup>1</sup> Summary of Paper read to the Royal Anthropological Institute in London on 10th December 1946.

<sup>2</sup> Scottish. In the Canadian census of 1941, 32 708 persons gave Gaelic as their mother-tongue.

In the crucial period between the two recent World Wars, the British and Foreign Bible Society's office in Winnipeg sold the scriptures locally in fifty different European languages. Equally recently the great liberal newspaper, *The Winnipeg Free Press* printed its New Year greetings each January 1st in 67 different languages, the number known to be spoken among its readers. During World War II, listeners, lacking any Canadian broadcasts in their mother-tongues, could listen to an adjacent, 'commercial' transmitting station in Detroit (touching Canada) which had already continued for eleven years to broadcast locally in eleven European languages.

It is mother-tongue, not ethnic origin, which is the main, though not the sole, factor which determines the number of newspapers in a particular language. The only (non-French and non-English) groups whose own-language newspapers can be counted in double figures are the German (16) and the Ukrainian (15). There are 75 in 18 European languages in Canada, and over a thousand in the United States<sup>3</sup>.

Last year the British Christian News Letter states that, in England, "nine out of ten persons have no commitment to any branch of the organised Church, and hardly any acquaintance with the simplest facts about Christianity. In another part of North America, in the neighbouring United States, two-thirds of the population are stated not to belong actively to any Church. But in Canada, so far, the non-English Canadian communities from Europe, headed by those from France, tend to cling to their Christianity, to be grouped around their Churches which are a unifying influence, and not to abandon their religious practices". There is a diversity within unity as each brings the culture-contribution of his ethnic or language-group towards the composition of a united Canadian nation.

The numerical strengths of the main ethnic or cultural stocks of Canada, arranged in order of numerical importance are: 1. French. 2. English. 3. Scottish. 4. Irish. 5. German. 6. Ukrainian. 7. Scandinavian. 8. Netherlands. 9. Jewish. 10. Polish.

Statistical tables show, respectively according to ethnic origin, the comparative call of the countryside and the drift to the towns. Of the 19 ethnic groups detailed, approximately the three most rural are shown to be Canadians of Finnish origin. 80 % of their group are on the land.

Second, of Netherlands origin (mainly German Mennonites who have registered as Deutsch or 'Dutch'), 77 %. Ukrainians ('Galicians' whose forbears were never Russian or Soviet subjects), 76 %. The three most urban groups are shown to be Jewish (middlemen), 91 %. Hungarians (artisans) 57 %. British Isles 51 %.

Four of the main ethnic or cultural groups of Canadians of continental European origins are here dealt with in some detail (with figures in support) in order to illustrate four differing types of the amalgam from which the nation is being composed. They are those of French, Jewish, Ukrainian and German origins.

From the time when the Romans withdrew from Britain, and before the very varied and even conflicting ethnic elements in England developed, under one cult in the comparative isolation of an island, an amalgam and mode of life different enough from England's neighbours to make them feel that they were different, and for a national consciousness (that is, for a nation) to emerge, it took a thousand years and a Hundred Years' War abroad. In the Americas, the naturalizing and nationizing process is being synthetically speeded up towards the current concept of nation, nationality and nationalism.

This is now the position among, for instance, the ethnic agglomerations of the most southerly and northerly of the new nation groups of the Americas, such as Argentina and Canada. Social anthropology can descry in Nationalism and Insecurity two of mankind's main obstacles to good will and peace among men. Neither nationalism nor insecurity can be allayed unless social work is intensified upon the human foun-

<sup>3</sup> I am much indebted to the wide and specialised knowledge of my former colleague, Dr V. J. KAYE, Ph. D. of London and Vienna, now Chief of the Canadian State Department's Section concerned with the foreign-language press of Canada.



dations by all the peaceful means which nature is constantly revealing to the questing research of man. The human foundations are Human Nature. Man's three, relatively young, ideals of Morality, Civilisation and Universalism, if they are to triumph, have to overcome a hard-case veteran giant. The giant is human nature. Human nature consists largely of the tough, competitive, often aggressive, survival-value qualities of man. They arose in the service of the evolution of mankind. It is the giant, human nature (no less), which has to be remodelled if it is to serve these modern three ideals of humanity. These are the foundations of any world-government and world-peace, upon which we have to work if we believe that world-government and world-security are worth-while. If man can control ethically the secrets which he is wresting from nature, and can better control his own nature, then we have at the service of the three ideals and of peace-among-men, a giant-strength. If self-control is the central factor in civilisation, then its achievement lies most largely within ourselves.

To anyone familiar with the Nationality and Minority complexes of East-central and South-eastern Europe, where historic hatreds and vicious vendettas and artificially conflicting cultures assume religious intensity in proportion as automatic assimilation or economic discrimination is forcibly attempted, it is instructive to observe, among these same Europeans newly come into the Americas, the speed with which, in a comparative geographic isolation with a community of language, a fair tolerance and a liberal spirit can create a cloak of unison linking the ethnic and cultural diversities themselves. Economic well-being is not, however, in the long run automatically equivalent to human happiness; and to write thus the history of man as an automaton would be to reduce both science and the drama of human institutions to a parody.

TRACY PHILIPPS.

**Über Mischsprachen in Indonesien.** — Zu „Sprachmischung und Urverwandtschaft“ von H. L. KOPPELMANN (siehe *Anthropos* XXXVII-XL (1942/45), S. 341 f.).

Man kann m. E. nicht von einer „echten“ Mischsprache reden, weil dies das Vorhandensein von unechten oder künstlichen Mischsprachen voraussetzen würde. Eine jede Sprache jedoch ist ein lebendiger Organismus, der mancherlei Einflüssen zugänglich ist. Zu einer Mischung nun gehören zum mindesten zwei verschiedene Elemente, die eine solch enge Verbindung miteinander eingehen, daß ein — in diesem Falle — drittes — Neues daraus resultiert. Kontinuierliche Sprachmischung führt zum Entstehen einer Mischsprache, die dann ihrerseits wieder zur Norm wird. Wohl kann man noch „Grenzsprachen“ (wie z. B. das Lubu auf Sumatra) unterscheiden. Wir können nur dann von einer Mischsprache reden, wenn die Elemente eines Idioms durch Fremdgut angetastet werden, d. h. teilweise oder ganz Neuem Platz machen. Diese Elemente oder der „Kern“ einer Sprache weisen sich vor allem aus in den Pronomina personalia, den Zahlwörtern und den grammatischen Affixen; für den Wortschatz kommen noch die Benennungen der Körperteile und arteigener Kunstprodukte hinzu (cf. KOPPELMANN). Dies gilt selbstverständlich auch von den Sprachen von Indonesien, auf die ich mich hier beschränke. Eine Sprache kann m. E. zur Mischsprache werden, wenn vor allem nachfolgende Voraussetzungen gegeben sind: 1. Geschlossenes Eindringen und Seßhaftwerden einer fremden Völkerschaft (bzw. eines Teiles derselben) in eine bereits ansässige. Dies inkludiert die gegenseitige Bereitwilligkeit und die Notwendigkeit, Sprachgut voneinander zu entlehnen; denn in Feindschaft lebende Stämme werden kaum wesentliches Sprachgut voneinander übernehmen; 2. das Schließen von Mischehen, denn bei allen „primitiven“ Völkerschaften sind wohl die Frauen das konservativste Element (siehe die „Frauensprachen“ in Indonesien); 3. die Struktur (und der Wortschatz) dieser beiden aufeinander treffenden Sprachen muß einen solchen Grad der Verwandtschaft aufweisen, daß einer Vermengung keine allzu großen Schwierigkeiten bereitet sind. Daher mischen meist nur geographisch verhältnismäßig benachbarte Völkerschaften ihre Sprachen. Eine Mischsprache widerspricht keineswegs der Natur

des normalen menschlichen Gespräches, das ja ein Mittel zur Verständigung ist, vorausgesetzt, daß es Norm und nicht willkürlich gemacht ist. Nachstehend gebe ich drei Beispiele von Mischsprachen aus Indonesien:

1. Das Sichule wird von ungefähr 3600 Eingeborenen in den Landschaften Salang und Sichule gesprochen. Beide Gebiete bilden einen sich von der Ost- nach der Westküste erstreckenden „Korridor“ zwischen den Landschaften Tëpa und Simalur im südlichen sowie der Landschaft Lëkon im nördlichen Teil der Insel Simalur, welche an der Westküste von Sumatra liegt und den nördlichsten Ausläufer der ganzen Inselkette darstellt. Die Sprachvergleichung weist darauf hin, daß die Bewohner dieses Streifens aus Süd-Nias eingewandert sind. Das Sichule ist als Mischsprache hauptsächlich gekennzeichnet durch die folgenden Erscheinungen: a) Der sogenannte *casus emphaticus*, der auf einen ursprünglichen Artikel \**na* zurückzuführen ist, und der im Nias stets das grammatische Subjekt kennzeichnet, wird im Sichule ganz nach Willkür gebraucht bzw. fortgelassen. b) Die „Personal-Präfixe“ bei den „umgestellten Substantiv-Konstruktionen“ (holl. *vervoegde vormen*) sind teils niassischen Ursprungs, teils jedoch aus dem Simalur entlehnt. c) Die Zahlwörter stammen teils aus dem Nias, teils aus dem Simalur und Minangkabau. d) Bei den Verben kommen Affixe aus dem Nias neben gleichbedeutenden aus dem Simalur vor. e) Beim „Zustandswort“ (UAN *may-*) kommt neben dem aus dem Simalur entlehnten das aus dem Nias (und ausnahmsweise aus dem Malai) übernommene Präfix vor. f) Der Satzbau steht dem Simalur näher als dem Nias. g) ca. 25 % des Wortschatzes ist niassisches Sprachgut, das jedoch (ebenso wie die sub a-f angeführten grammatischen Mittel) nach eigenen Lautgesetzen mundgerecht gemacht ist. Die Pronomina personalia sind rein niassisches Gut.

2. Das Enggano, welches auf der gleichnamigen Insel, die am südlichsten Punkt der Westküste von Sumatra vorgelagerten Kette liegt, gesprochen wird, hat neben nominaler Ausdrucksweise die verbale. Da eine nominale Ausdrucksweise typisch ist für die Gruppe der Philippinen- (und Celebes-) Sprachen, ist eine Mischung mit dieser Gruppe sehr wahrscheinlich, zumal auch der Wortschatz gewisse Übereinstimmungen zeigt. (M. E. ist nach Nias eine Einwanderung über Simalur erfolgt; denn im Simalur kommt eine Anzahl von Worten vor, die auch im Nias anzutreffen ist. Im Simalur ist jedoch der auslautende Konsonant noch schwach hörbar (halbvokalische Sprache), während er im Nias fortgefallen ist (vokalische Sprache). Über Enggano dürfte eine Einwanderung aus der Philippinen-Celebes-Gruppe stattgefunden haben, die dann mit dem via Simalur eingedrungenen Strom zusammengestoßen ist, wahrscheinlich bei den Mentawai-Inseln.)

3. Die Sprache der Orang Badjo auf den Togian-Inseln in der Tomini-Bucht (Nord-Celebes) ist grammatisch weitgehendst vom Bugi und Makassar beeinflusst, während eine Reihe von Worten, die ich später zu publizieren gedenke, ihren Ursprung bei Völkerschaften von Malakka hat. (In diesem Zusammenhange möchte ich auf die äußerst interessante Tatsache hinweisen, daß eine von mir angestellte Untersuchung über die Herkunft nicht-indonesischer Worte bei nomadisierenden Völkerschaften des indonesischen Archipels ergeben hat, daß diese Worte großen-, wenn nicht größtenteils durch den Vergleich mit Malakka-Sprachen (Negritos, Weddoide) belegt werden können. Das legt die Vermutung nahe, daß sie mit Malakka-Völkerschaften engen Kontakt hatten oder sogar von dorthier gekommen sind. Weiterhin ist von größter Wichtigkeit, daß sich diese nomadisierenden Stämme (Orang laut, Orang badjau, Orang darat etc. genannt) noch vor einigen Jahren an solchen Plätzen aufhielten, die sich größtenteils mit der von HEINE-GELDERN in seiner „Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier“ (Anthropos XXVII, 1932) angegebenen nördlichen Wanderstraße decken, die von Malakka über die Nordspitze von Borneo nach den Philippinen verläuft. Falls die Verhältnisse es mir gestatten, werde ich hierüber später noch ausführlich berichten).

Ein Beispiel für eine papuanisch-melanesische Mischsprache ist das Graged. Inwieweit das hier Gesagte auch für das Gebiet der afrikanischen Sprachen gilt, entzieht sich meiner Kenntnis.

Dr. H. KÄHLER, Uetersen (Holstein).



**The Mbari Question.** — One of the most puzzling things among the Ibos is the *Mbari*. P. AMAURY TALBOT in his book, *The Peoples of Southern Nigeria*, Vol. II (London 1926), p. 48, referring to this *Mbari* says: "Among the people of the southern part of this latter District (Owerri) and the Etche of Degama Division a remarkable type of temple is built in honour of the principal deities, particularly of *Ale* and *Amade-Awha*, in connection with the worship of the forces of fertility. Under a high-peaked palm-leaf-roof are assembled clay statues, illustrating every phase and aspect of life, from birth to death and even before and beyond. Human beings as well as in some cases beasts and birds are depicted in the act of procreation, of giving birth, of the chase, of eating and drinking, of wrestling, etc., of dying and of existence in the heaven world. Enclosing the central temple is usually what may be described as a kind of cloisters, in which more scenes are shown, while in the secrecy of the penetralia there are often stated to be stone images of the god or goddess in whose honour the shrine is erected, along with ancient stone implements, etc. The buildings are constructed by specially chosen youths and maidens in accordance with an extraordinary elaboration of ritual and, on their completion, a great festival is held in which considerable license is permitted."

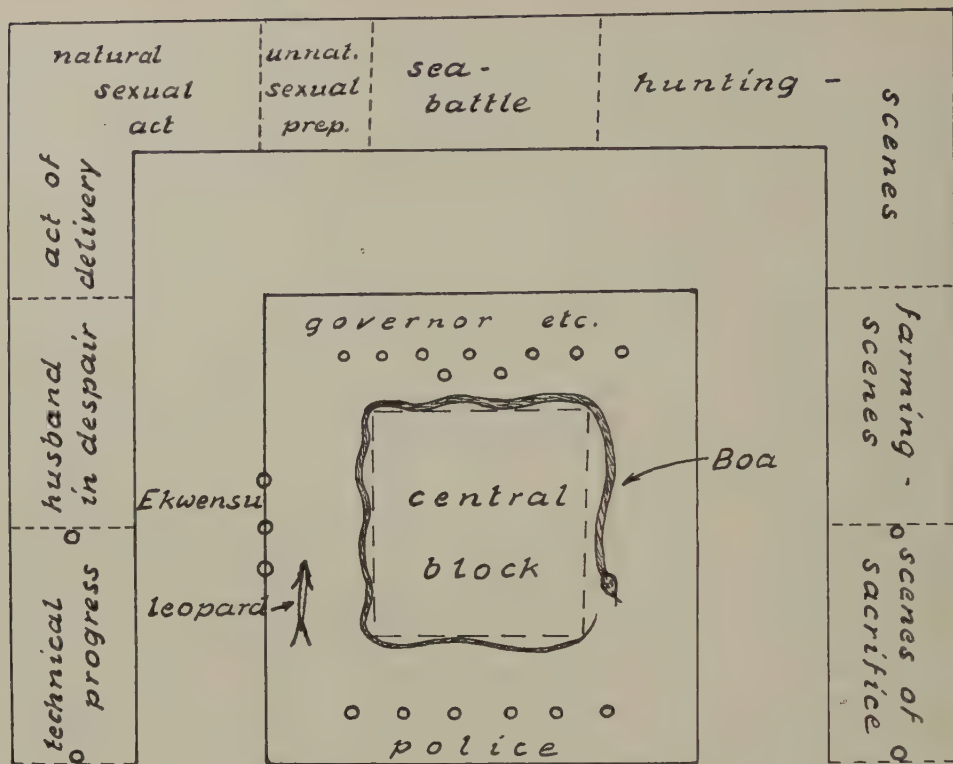
Another type is to be found in the Onitsha District. There are no cloisters, but the central temple remains essentially unchanged. TALBOT says of this type: "They generally contain two to four figures, representing some of the minor spirits belonging to the Earth Goddess. They are built by girls and boys under the superintendence of their elders, and at the 'unveiling' ceremony a great feast takes place during which general license prevails, and no woman refuses her favours to anyone."

A more detailed account may be of great interest, and, as I think, lead to a different opinion as to the meaning of the *Mbari*. The latter consists essentially of a solid, square-shaped high block of clay on which the symbol of *Ale* and other beings, the tailor of death (spider) for example, are painted, watched by a leopard, modelled in clay and a Boa snake laid around the facade of the block. There is also a representation of *Ekwensu* and his sons on the left of the central block, of the white governor and his attendants, as well as of a representative of the police and prison. Enclosing it, but under the same roof, are depicted a telephone, a locomotive, and a bicycle with their drivers. This is a description of the *Mbari* at Amoji Nike (Onitsha Distr.). In front of the *Mbari* an altar is erected.

As TALBOT seems to suggest that the *Mbari* is based on the worship of the forces of fertility or procreation, I ask: What connection can be found between such worship and the governor, the police, the telephone etc.

The first type, as found frequently in the Owerri District, is more detailed, because the cloisters give greater space for the representation. But first I will give the information I received concerning the construction of the *Mbari*. They say that *Amansi* (the diviner) gets the inspiration through the deity demanding a *Mbari*. He therefore informs the *Okpara* (patriarch) that the god or goddess of the *Mba* (compound) honoured in the sacred grove wants a *Mbari* (which probably means celebration). Nothing special is to be seen in these sacred groves: no place of sacrifice, no mighty tree, simply a small alley in the dense wood. So at Obosima, Umuguma, and Irrette (near Owerri). But regarding the place as a kind of sanctuary they like to consult the deity there. After the *Okpara* has consulted his council, a portion of land is chosen for the *Mbari* farm. Every family has to send several members to work on it. The products are stored until the supply is thought to be sufficient for the undertaking. Sometimes this preparation takes several years. Then the diviner goes round the compounds choosing the boys for the *Mbari*. Near the sacred grove a place is cleared which is then enclosed by a fence of palm branches. In this the boys have to stay, living in a house made of leaf for the duration of the construction. They can leave it only at night in order to collect firewood. At the completion a great feast takes place. The boys are permitted now to show the *Mbari* to their friends. Strangely enough, they make the women and girls believe that the deity herself was directing their work. TALBOT says that boys and





girls together construct the *Mbari*. But that is certainly not the case at Obosima, Umuguma, and Irrette, although it may be true that at the unveiling ceremony the boys are permitted to have sexual intercourse but not with married women.

And now I may give a description of the *Mbari* in the order it was shown to me at Obosima and Umuguma. Going from left of the central temple which has the same appearance as the one described at Amoji, you find first a female figure (said to be a goddess), then scenes of sacrifice, ending with the representation of another deity (human figure with four arms, four legs, and what may be described as the head of a goat with two horns). Then follow scenes of farming life, and in the right corner of the cloisters an illustration of hunting ritual. Behind the central temple two boats, filled with fighting soldiers are represented (said to be British and German). Next comes a female figure in a posture suggesting preparation for unnatural intercourse. When I asked the meaning of it, they were ashamed and kept silent. In the left corner a scene of natural intercourse of man and wife is pictured, followed by a scene of delivery on the left wing of the cloisters, continued by an interior showing a husband at the delivery of his wife, in despair trying to hang himself (a tie around his neck). Then follows another female figure with a child in her arms; further illustrations demonstrate recent innovations due to European influence such as the locomotive, the cycle, the telephone, drivers, teachers, catechists and missionaries. In front of the left wing another female figure, sitting with a child is the last item in the cloisters. My first impression was that the *Mbari* serves as a kind of tribal school. On hearing Professor W. SCHMIDT's lectures on "Ethics among primitive people" I was struck by the idea that the *Mbari* may have the same function among the Ibos as, say, the initiation among the Yuin (S. E. Australia). Professor SCHMIDT explains the initiation as a mystery play in which moral instruction plays an important part. The one immoral illustration in the *Mbari* could be explained as "inverted speech". The central temple I would name the "temple of law", the cloisters the "temple of custom". The leopard and Boa snake would therefore represent

the two principal secret societies safeguarding the law, as the governor and police safeguard the law introduced by the white man. Even *Ekwensu* as the punitive power for perjury and the spider representing death for general evildoing would fit in well with this conception. All law had its origin in *Enuwa* (universe) and in *Ale* (earth) and *Amade-Awha* (god of lightning) represented by the secrecy of the penetralia as TALBOT says. The illustrations in the cloisters require no explanation.

Father J. SPOERNDLI, C. S. Sp.

**Met de geophagen bij een zwavelbron in noordoost Nieuw-Guinea.** — Toen ik in 1930 aan Nieuw-Guinea's noord-oostkust in het Uligan-district<sup>1</sup> missioneerde en mijn standplaats had in Sapara, had ik op zekere dag onverwachts gelegenheid twee ethnografische feiten, die reeds geruime tijd mijn belangstelling genoten hadden, door persoonlijke waarneming iets nader te leren kennen.

Reeds eerder had ik opgemerkt, dat de kustbewoners in deze streken met voorliefde een geelachtige grondsoort aten<sup>2</sup>. Wanneer ik dienaangaande onderzoekende vragen stelde, beweerde men steeds, dat men deze eetbare aarde uit het met oerwoud begroeide binnenland haalde. Men voegde er nog aan toe, dat deze aarde tegelijk met het water uit de grond kwam. Ik vroeg echter steeds tevergeefs, wanneer ik weten wilde, op welke plaats in het oerwoud deze gele grond gevonden werd. Misschien wisten het de mensen hier zelf niet, omdat de aarde door de inlanders in de handel gebracht werd en op deze wijze hiernaartoe kwam; misschien ook wilde men het mij niet verraden. Gaarne zou ik daarenboven de beweegredenen hebben leren kennen, die deze mensen er toe brachten om grond te eten. Deden ze het uit magische-godsdienstige of gezondheid-betreffende overwegingen<sup>3</sup>?

Behalve geophagie interesseerden mij ook zwavelbronnen: zulks niet zozeer uit het oogpunt van geologie of mineralogie, alswel gezien van uit het standpunt van den missionaris en van den ethnoloog. Destijds vermoedde ik weliswaar nog niet, dat aardeterij en zwavelbronnen bij elkander hoorden. Hierbij was mijn gedachtengang deze: gezien het feit, dat algemeen gesproken de omgeving steeds een sterke invloed uitoefent op het magisch-godsdienstig beleven van inlanders, zal een zwavelbron met haar opvallende verschijnselen en uitwerkingen (hitte van het water, zijn kleur, reuk

<sup>1</sup> Voor de in dit artikel genoemde plaatsnamen Uligan, Sapara, Malala, Simbine en Busiw zie de kaartschets in het opstel van JOSEF SCHEBESTA, S. V. D., *Ethnographische Miszellen von einer Dienstreise in der Mission von Alexishafen in Neuguinea* (in dit *Anthropos*nummer blz. 883).

<sup>2</sup> Dit eigenlijke aarde-eten is wél te onderscheiden van het aarde-kauwen. Aldus kauwen de vrouwen van het eiland Karkar zwarte, van het vasteland geïmporteerde aarde, om de tanden zwart te verven. Bij vrouwen — niet bij mannen — worden zwarte tanden als mooi beschouwd.

<sup>3</sup> De geophagie is bij natuurvölker zeer verbreid. De eerste, die deze in het gedurende de laatste eeuw nog maar sporadische voorkomend en ver uit elkaar liggend materiaal verzamelde, was RICHARD LASCH. In zijn werk „Über Geophagie“ (Mittlgen. Anthr. Ges. Wien, XXVIII, 1898, blz. 214-223) vat hij dit materiaal in drie hoofdstukken systematisch samen. Deze hoofdstukken zijn: 1. Erde als Nahrungsmittel; 2. Geophagie der Schwangeren; 3. Pathologische Geophagie. Sedert dien is er gaandeweg een rijk en wereld omvattend materiaal ontstaan. De discussie hierover werd met pro en contra onder de volkenkundigen, de medici, de anthropologen telkens opnieuw actueel. Ook uit Nieuw-Guinea werd reeds vroeger melding gemaakt van geophagie, ten dele echter werd er aan getwijfeld. Het kan niet ontkend worden, dat op Nieuw-Guinea geophagie inderdaad voorkomt, ook al heeft men nog geen klaarheid met betrekking tot de soort der aarde die gegeten wordt, de motieven ervoor, de plaatsen waar zij gevonden wordt enz. Zo wordt bijvoorbeeld op de steile flanken van het Zadelgebergte bij Finschhafen een ijzerdoorschoten klei gevonden (B. HAGEN: *Unter den Papua's*, Wiesbaden 1899, blz. 17) en aan de Bitururivier en Mt. Lamington in het Fly-River gebied in Papua „an edible white clay“ (WILFRED N. BEAVER: *Unexplored New Guinea*, London 1920, blz. 144) gaarne gegeten. — De gegevens van P. HUBERS met betrekking tot de noord-oostkust, zijn een nieuw bewijs hiervoor (GEORG HÖLTKE).

enz.) aan hun godsdienstige gedachtenwereld zeker niet vreemd gebleven zijn <sup>4</sup>. Aan een goudzoeker heb ik de eerste aanwijzingen te danken, dat zich een zwavelbron moest bevinden in mijn eigen missiegebied. Bizonderheden waren hem echter onbekend. Ook konden of wilden de inlanders in de omgeving van mijn missiepost geen nadere aanwijzingen geven. Uiteindelijk deelde mij een oude man mede, dat de bron die ik zocht, ergens in het oerwoud van het achterland van Busiw te vinden zou zijn. Ik vatte nu het plan op om de bron te gaan zien.

Op zekere dag begaf ik mij in de vroege morgen met enkele van mijn huisjongens op weg. Wij gingen langs de kust van Sapara over Malala en Simbine naar Busiw. Het was een tocht van verschillende uren. Bij Busiw maakte de weg een draaiing het binnenland in. We beklommen een vrij hoge heuvelrug. Boven lag een klein dorp, waarvan me de naam ontschoten is.

Toen wij tegen tien uur in de voormiddag het dorp naderden, vluchtten vrouwen en kinderen, ja zelfs enkele mannen, onmiddellijk de bossen in <sup>5</sup>. Gelukkig herkenden de mannen, die rokend en hun betelpruimpje kauwend op het dorpsplein zaten, mijn begeleiders. Ook konden zij elkanders taal verstaan, terwijl ik zelf de taal, die in dit jungle-dorp gesproken werd, niet kende. Toen mijn huisjongens mij hadden voorgesteld als hun missionaris en als een vriend der inlanders, verdween iedere vrees, want van den missionaris hadden zij reeds gehoord. De mannen van het dorp verklaarden zich gaarne bereid mij naar de zwavelbron te brengen. Voorlopig echter maakten wij op het dorpsplein een langere rustpauze, zodat we eerst tegen het middaguur bij de bron aan kwamen.

De zwavelbron ligt ongeveer een kwartier gaans van het dorp verwijderd. De route langs het pad, dat voorbij de bergwand voerde, was wegens de sterke daling van het landschap en wegens verschillende bergstromen, die gepasseerd moesten worden, niet zeer aangenaam. Gelukkig, dat het de zogenaamde droge tijd van het jaar was, anders zouden de bloedegels, die ook nu reeds talrijk waren, nog veel talrijker geweest zijn. Op weg naar de bron waarschuwde mijn katholieke kookjongen mij om bij de bron zelf niet te spreken, omdat anders de geest der bron de plaats zelf en het gehele dorp zou vernietigen. Aldus hadden de dorpsbewoners hem verteld. Ik slaagde er niet in de vrees geheel weg te praten, die ook hijzelf gevoelde, ondanks zijn christen-zijn. In dat opzicht was hij ook na het doopsel behebt gebleven met de scheve voorstellingen van den ras-echten inlander. Onderweg bewerkten mijn heidense en christelijke begeleiders enkele bamboebuizen, om daarin de eetbare aarde, die men vinden zou, mee te nemen.

Bij een bergbeek merkten wij voor het eerst een vrij-sterke zwavel-reuk op. Mijn begeleiders werden stil en spraken weinig en slechts fluisterend. Weldra bevonden wij ons op een wild-uitziende plaats zonder gebaand pad. Ik moest onder kreupelhout doorkruipen. De inlanders gaven mij door een teken te kennen, dat hier geen takje mocht gebroken worden, omdat er anders een groot ongeluk gebeuren zou, daar hier *Siboea* woonde, de geest der zwavelbron.

Er stroomde een beek, die vol was met de gezochte grijswitte aarde. Men begon ijverig de bamboebuizen met de aarde te vullen. Een der begeleiders, een heiden, wreef zijn lichaam in met de witte aarde. Hij smeerde ze ook op het lichaam der andere zwarten, zelfs op dat van mijn katholieke huisjongen. Waarom? Omdat *Siboea* anders deze plaats vernietigen zou. Ondertussen had men alle buizen met aarde gevuld. Ik vroeg nu: „Waar bevindt zich de woonplaats van de geest *Siboea*?“ Men fluisterde:

<sup>4</sup> Inderdaad speelde en speelt de zwavel niet alleen in de geneeskunde, maar ook in het bijgeloof der Ouden en der bewoners van het platteland, alsook in het leven der verschillende natuurvölker een zeer voorname rol. Vergl. hiervoor: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Berlin und Leipzig 1935/36, Bd. VII, alinea's 1457-1460; verder nog: J. SCHROETER, Schwefel im Kult und Heilaberglauben. In: Ciba Zeitschrift, IX, 1945, nr. 98, blz. 3527-3529 (GEORG HÖLTKER).

<sup>5</sup> De schuwheid (of vrees) der inlanders voor een Blanke, dien zij tevoren nog nooit gezien hebben, is in deze delen van Nieuw-Guinea bijna algemeen, vooral wanneer het dorpen in het binnenland betreft. Vergl. hierbij ook het voorbeeld bij G. J. KOSTER, S. V. D.: *Sanguma* of De sluipmoord op de noordoostkust van Nieuw-Guinea (Anthropos, XXXVII-XL, 1942-45, blz. 221).



„*Siboea* woont hier overal“. Ik ging een eindje verder. Schuw en bevend volgden mij de inlanders.

Wij kwamen nu op een kleine open ruimte in het bos : *Siboea's* eigenlijke woonplaats. Rondom was alles wild en woest, want de plaats mocht niet verzorgd worden. Boven een bergwand stonden wilde bananenstruiken. Daar lagen ook stenen, waarop een witte zwavel-neerslag te zien was : aldus geleken zij op grotstenen. Tussen de stenen borrelde het hete water en stroomde als een grijs en troebel beekje weg. Hier en daar vormde het water schuimvlokken, die geel zagen van de zwavel. Het rotsgesteente in de omgeving was sterk verweerd, spits, scherp en brokkelig. Ik trok schoenen en kousen uit en liep door het warme water tot aan de bron. Mijn begeleiders volgden mij, maar angstig en dralend.

De hele plaats behoort toe aan *Siboea*, de geest der zwavelbron. Hier en daar liggen de grote rotsblokken verspreid. Ieder van die blokken draagt een eigen naam. Nabij de bron ligt het rotsblok *Lasenereboau* ; daarachter, hoog tegen de helling bevindt zich de steen *Madomad*. Weer een andere steen wordt *Daboedab* genoemd, nog een andere *Koreba*. Ik heb niet kunnen vinden, of deze geesten verschillen van de geest *Siboea* of dat de stenen niet meer zijn dan de dragers van *Siboea's* kracht of dat hij erin woont. Het is waarschijnlijk, dat de inlanders zelf ook niet zulke fijne verschillen maken.

De stenen bij de bron, vooral die, welke een eigen naam hadden, waren van aanzienlijke grootte. De steen *Madomad*, die boven aan de bergwand stond, was ongeveer vier meter hoog, maar minder breed en dik. Hij deed me denken aan een ei, dat op zijn stompe kop stond. De andere, liggende stenen waren ook ettelijke meters lang. Geen enkele steen vertoonde sporen van bewerking door mensen. Of deze stenen misschien in een lang voorbijge „prehistorische tijd“ door menschen handen hier geplaatst waren, of dat het nog resten en getuigen zijn van een zogenaamde : „megalitische kultuur“ ; ik kan het ontkennen noch bevestigen.

Bij de bron fotografeerde ik mijn begeleiders, jammer genoeg mislukte de opname. Toen ik mijn toestel weer ingepakt had en me omkeerde was ik alleen. Alle inlanders, zelfs mijn huisjongens, waren gevlucht. Nu ging ik nog wat tussen de stenen wandelen, brak enkele brokjes van de rots *Lasenereboau* als proeven af, maar zag verder niets meer van betekenis. Ik had echter mijn voet geblesseerd aan de scherpe stenen. Daarvan heb ik natuurlijk de inlanders later niets verteld. Zij zouden zonder enige twijfel aan de wraak van *Siboea* gedacht hebben.

Toen ik de plaats der geesten weer verlaten had, vond ik mijn begeleiders aan de kant van de weg zitten. Zij hadden een vuurtje aangemaakt en droogden daaraan hun tabaksbladeren om er sigaren van te draaien. Ook hadden zij zich geheel met witte aarde ingewreven. Dit is wel bedoeld geweest als een magisch beschermiddel tegen de wraak van *Siboea*.

In het dorp hadden de vrouwen ondertussen het eten gekookt. Voor ieder van ons hadden zij een schotel met aardvruchten gereed gemaakt en er zelfs nog een stukje vis bijgedaan. De gastvrijheid der jungle bewoners staat in aangename tegenstelling met de maar al te vaak gierige en brutale aard der kustbewoners.

Na de maaltijd aanvaardde ik met mijn jongens langs de zelfde weg weer de thuisreis en was tegen de avond op mijn missiepost terug. Deze terugweg was voor ons allen zeer vermoeiend en voor mij, wegens de blessure aan mijn voet, ook nog bijzonder pijnlijk geweest. Ik had echter het voldoening-gevend gevoel, dat ik weer een nieuwe — zij het dan ook slechts vluchtige — blik had kunnen werpen in de mythologie en de gedachtenwereld der inlanders. Waarschijnlijk ben ik de eerste Blanke geweest, die de zwavelbron gezien heeft. Zeer zeker ben ik de eerste geweest, die door de inlanders zelf naar die zwavelbron geleid is geworden. Omdat ik gekomen was als missionaris en vriend hadden de eenvoudige dorpsbewoners vertrouwen in mij gehad. Jammer genoeg kon ik later de eerste indrukken en de opgedane ontdekking van die dag niet meer verbreden of verdiepen, omdat ik kort daarop verplaatst werd naar het missiegebied van het eiland Karkar.

HUBERT HUBERS, S. V. D., Nieuw-Guinea missionaris.

**Amerikanistik und Geschichte der Mathematik.** — Folgende Ausführungen haben den Zweck, an einigen wenigen Beispielen zu zeigen, daß auch die Geschichte und die Psychologie der Mathematik an der Erforschung der altamerikanischen Hochkulturen Interesse haben. Der Verfasser möchte im Zusammenhang damit die Amerikanisten bitten, da, wo sich ihnen Gelegenheit bietet, auch diesen Problemen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Bisher sind von mathematischen Leistungen der altamerikanischen Hochkulturvölker, soweit ich sehe, nur der Quipu der Peruaner und das Ziffernsystem der Maya in die mathematikgeschichtliche Literatur eingegangen, und zwar beide eigentlich nur als Raritäten und nicht einwandfrei. Dagegen wissen wir in stets steigendem Maß Bescheid über die mathematischen Kenntnisse und Fähigkeiten der alten Ägypter, Babylonier, Inder und Chinesen. Der Einwurf, die altamerikanischen Hochkulturvölker hätten dem großen Strom, der auf seinen Wellen unsere Kultur durch die Zeiten trägt, keine Wasser zugeführt und brauchten deshalb in der Wissenschafts- und Geistesgeschichte der Menschheit nicht berücksichtigt zu werden, ist nicht stichhaltig. Denn einerseits ist diese Behauptung ja noch in keiner Weise bewiesen, und andererseits, selbst wenn sie richtig sein sollte, so kann doch ein vollwertiges Urteil über die Geistesentwicklung der Menschheit nur dann gefällt werden, wenn man dabei alle ihre Zweige berücksichtigt, auch diejenigen, deren Leistungen eventuell wieder versickerten.

Ich halte mich in den folgenden Ausführungen ausschließlich an die Maya, und zwar an den Codex Dresden<sup>1</sup>, und darin wieder an die sogenannten Planetentafeln und die Finsternistabelle. Als Planetentafeln und Finsternistabelle habe ich diejenigen Tafeln genommen, die KREICHGAUER in seinem berühmten Aufsatz von 1927<sup>2</sup> als solche heranzieht, also die Tafeln 24 und 43 bis 73.

Auf diesen Tafeln finden sich nun 14 long-count-Zahlen, welche in Form von aus Minuend und Subtrahend bestehenden Differenzen, also mit Hilfe von Kranzzahlen geschrieben sind, und zwar so, daß der Minuend durch eine mystische Zahl, entweder durch 13 oder durch 260 oder durch 37960, das kleinste gemeinsame Vielfache von *Tzolkin*, synodischem Venusumlauf und Sonnenumlauf, teilbar ist. Bei 9 von den 14 Zahlen ist der Minuend durch 260 teilbar, bei 4 nicht durch 260 sondern durch 13, und bei einer durch 37960. Ich greife zunächst die long-count-Zahl 1386329 heraus auf der Marstafel 58. Sie steht mit teils rot, teils schwarz geschriebener Kranzzahl unten auf Tafel 58 in der ersten und zweiten Kolumne von rechts aus. Wollten wir mit unseren Denkformen ganz allgemein die Lösung für das Problem finden, diese long-count-Zahl als eine Differenz auszudrücken, deren Minuend durch 260 teilbar ist, so müßten wir die unbestimmte Gleichung ansetzen:  $260 y - x = 1386329$ . Die Lösung verläuft so:

$$y = \frac{1386329 + x}{260}; \quad y = 5332 + \frac{9 + x}{260}; \quad z = \frac{9 + x}{260}; \quad x = 260z - 9; \quad y = 5332 + z.$$

Lassen wir  $z$  alle positiven ganzzahligen Werte von 1 an aufwärts durchlaufen, so erhalten wir eine Tabelle mit allen überhaupt möglichen Werten für  $y$  und  $x$ , deren Anfang ich hierhin setze:

$z =$	1	2	3	....
$y =$	5333	5334	5335	....
$x =$	251	511	771	....

Wir ersehen daraus, daß der Maya im vorliegenden Fall die Differenz mit der kleinstmöglichen Kranzzahl gewählt hat. Denn er setzt anstelle von 1386329 die Differenz „1386580 — 251“. Noch in fünf weiteren Fällen von den im ganzen 14 hat der Maya die kleinstmögliche Kranzzahl gewählt, wie man entsprechend feststellen kann,

<sup>1</sup> Der Arbeit zugrunde gelegt ist die erste FÖRSTEMANN'sche Ausgabe der Mayahandschrift. Jedoch wurden die dort als 1 und 2 numerierten Tafeln als 44 und 45 numeriert und umgekehrt.

<sup>2</sup> P. D. KREICHGAUER, Anschluß der Mayachronologie an die julianische; *Anthropos* 1927, 1-15.

und zwar auf der Venustafel 24 bei der Differenz mit der Kranzzahl 2200, auf der Jupitertafel 63 bei den Differenzen mit den Kranzzahlen 17 und 235 und auf der Merkurtafel 70 bei den Differenzen mit den Kranzzahlen 86 und 208. Bei der Differenz auf Tafel 24 ist der Minuend durch 37960 teilbar, in den anderen Fällen ist der gewählte mystische Divisor 260. In zwei weiteren Fällen, auch mit Bezug auf den Divisor 260, nämlich auf Tafel 43 und Tafel 58, sind die gewählten Kranzzahlen 352 und 511 die zweiten, von der kleinstmöglichen an gezählt, in einem Fall, auf Tafel 70, wieder mit Bezug auf 260, ist die Kranzzahl 1646 die siebente von unten. In zwei Fällen, auf der Merkurtafel 62, ist die Kranzzahl 121 bzw. 456 die zehnte bzw. 36ste von der kleinstmöglichen an gezählt, und merkwürdigerweise in zwei weiteren Fällen auf der Jupitertafel 63 ist die Kranzzahl jedesmal 51419 und hat die Stellenzahl 3956. Die vier letzten Fälle beziehen sich alle auf den mystischen Divisor 13.

Es fragt sich nun, nach welcher Methode der Mayarechner vorgegangen sein mag, um Minuend und Subtrahend bzw. Kranzzahl zu bestimmen. Die Verteilung der Werte scheint mir darauf zu verweisen, daß er nach möglichst kleinen Subtrahenden strebte, wenn nicht Schwierigkeiten der Rechnung oder außerhalb des rein Mathematischen liegende Gründe, vielleicht sogar kulturhistorischer Art, auf einen anderen Weg führten. Am einfachsten wäre es ja gewesen, die long-count-Zahl, die als Differenz dargestellt werden sollte, durch die in Frage kommende mystische Zahl zu teilen, den Unterschied des verbleibenden Restes gegen die mystische Zahl zu bestimmen, dann diesen Unterschied als Kranzzahl bzw. als Subtrahend zu wählen und durch seine Addition zur long-count-Zahl den Minuend zu bestimmen. So ist der Maya aber offenbar nicht vorgegangen, denn das hätte ja in jedem Fall, also auch bei 13, zur kleinsten Kranzzahl geführt. Außerdem ist, soweit ich sehe, im ganzen Codex Dresden keine Spur von einer Divisionsmethode nach unserer Art zu finden, während die Multiplikation als Addition gleicher Summanden sehr stark hervortritt.

Wir finden auf den in Frage stehenden Tafeln in weiter Ausdehnung Multiplikationsreihen von irgendwie mit dem synodischen Umlauf der Planeten in Beziehung stehenden Zahlen, so z. B. von 54, 65, 78, 91, 117, 702, 780, 1820, 2920, 7280. Die Reihen sind zum Teil als lückenlose  $1 \times 1 =$  Reihen sehr weit vorwärtsgetrieben, dann wird aber manchmal ein auf diese Weise erreichtes bestimmtes Vielfaches der ursprünglichen Basis als Basis eines neuen  $1 \times 1$  gewählt, das nun wieder eine bestimmte Strecke weit vorgetrieben wird, um vielleicht zu noch einer neuen Basis zu führen. Es sind ferner auch Lücken in den Reihen vorhanden, besonders bei den ganz hohen Werten, sodaß also nicht alle  $1 \times 1$ -Reihen arithmetische Reihen im Sinn der Schuldefinition sind. Über die Tafeln 73, 72, 71, die dem Merkur angehören, läuft z. B., auf Teil b von 73 beginnend, das  $1 \times 1$  der 65 von  $1 \times 65$  bis  $28 \cdot 65 = 1820$  auf Tafel 71 unten rechts. Letzteres Produkt ist durch bläuliche Strichelung auffällig gemacht und wird zur Basis eines neuen  $1 \times 1$ , das allerdings nur bis  $4 \times 1820 = 7280$  läuft. Dieses Produkt fehlt sogar, ist aber die Basis wieder eines neuen von  $2 \cdot 7280$  bis  $7 \cdot 7280$  über die Tafeln 71 und 70 laufenden  $1 \times 1$ . Es folgen dann noch auf Tafel 71:  $9 \cdot 7280$ ,  $10 \cdot 7280$ ,  $15 \cdot 7280$ . Ähnlich ist es auf der Marstafel 59. Wir finden dort, unten rechts beginnend und von rechts nach links laufend, das  $1 \times 1$  von 78, und zwar zunächst von  $1 \times 78$  bis  $9 \cdot 78$ . Das Produkt  $10 \cdot 78 = 780$  in der Reihe darüber wird zur Basis eines neuen  $1 \times 1$ , das bis  $19 \cdot 780 = 14820$  läuft. Die letztere Zahl wird nochmals zu einer Basis; es folgen nämlich  $2 \cdot 14820$ ,  $3 \cdot 14820$  und in der obersten stark beschädigten Reihe, die ich unter Berücksichtigung der noch vorhandenen Reste, des zur Verfügung stehenden Raumes und aller sonst möglichen Beziehungen ergänzen konnte, von rechts nach links das Siebenfache, Achtfache und Neunfache von  $19 \cdot 780 = 14820$ , dann wieder  $172 \cdot 780$ ,  $178 \cdot 780$ ,  $180 \cdot 780$  und  $185 \cdot 780$ . Nachträglich konnte ich feststellen, daß die Ergänzung der obersten Reihe durch R. P. C. SCHULZ im Anthropos 1937 mit der meinen übereinstimmt<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> R. P. C. SCHULZ, Über einige long-count-Zahlen des Codex Dresden; Anthropos 1937, S. 287 f.



Die Multiplikationsmethode der Mayarechner und ebenso die Art, wie die Maya zu obigen long-count-Zahlen die  $\gamma$ - und die  $\kappa$ -Werte bestimmten, können nun geklärt werden. Ebenso wie unsere indisch-arabische Multiplikationsmethode und die Multiplikation auf dem Abakus des Altertums und des Mittelalters eng mit dem Stellenwertsystem verbunden ist bzw. war, und wie die Multiplikationsmethode der alten Ägypter darauf beruhte, daß sie durch fortlaufende Verdoppelung das Zweifache, Vierfache, Achtfache usw. des Multiplikanden bildeten und die so erhaltenen zur Bildung des gewünschten Produkts nötigen Vielfachen des Multiplikanden addierten<sup>4</sup>, so beruhte die Multiplikationsmethode der Maya im Wesentlichen auf Faktorenerlegung des Multiplikators. Sollte z. B. 65 mit 84 malgenommen werden, so konnte das dadurch erreicht werden, daß man 84 in  $3 \cdot 28$  zerlegte, nun zunächst das  $1 \times 1$  von 65 bis  $28 \cdot 65 = 1820$  aufstellte und weiterhin das  $1 \times 1$  von 1820 bis  $3 \cdot 1820 = 5460$ . War der Multiplikator sehr groß, so zerlegte der Maya ihn aber zunächst in eine angemessene Anzahl von Summanden, multiplizierte mit jedem Summanden in der angegebenen Weise und addierte die Teilprodukte. Das erkennt man beim Studium der durch 260 teilbaren Minuenden obiger long-count-Zahlen. Es zeigt sich nämlich dabei, daß die sämtlichen 9 Produkte  $\gamma \times 260$  sich in einem Fall aus 2, in einem anderen aus 3, in allen übrigen 7 Fällen aus nur 4 auf den Planetentafeln tatsächlich ausgerechneten Teilprodukten zusammenaddieren lassen, wobei dann jedesmal eines dieser Teilprodukte verzehnfacht ist. Bei dem oben zuerst angeführten Beispiel von Tafel 58, wo nach unserer Rechnung  $\gamma$  gleich 5333 wird, ist z. B.  $5333 \cdot 260 = 1386580 = 10 \cdot 516 \cdot 260 + 171 \cdot 260 + 2 \cdot 260$ . Das Produkt  $516 \cdot 260 = 172 \cdot 780$  steht in der obersten horizontalen Zahlenreihe auf Tafel 59 als vierte Zahl von links, 171  $\cdot 260$  findet sich auf der gleichen Tafel in der zweiten Zahlenreihe als erste Zahl von links und  $2 \cdot 260$  war zweifellos geläufig, steht aber auch z. B. als  $8 \cdot 65$  auf Teil  $b$  der Tafel 72 als dritter Zahlenwert von rechts im  $1 \times 1$  der 65. Auf der Merkurtafel 70 steht das Datum 1201114,  $9 I \kappa = 1201200 - 86, 9 I \kappa$ . Unsere Berechnung führt zur Bestimmung des Minuenden auf  $4620 \cdot 260 = 1540 \cdot 780$ , und dieses Produkt kann gebildet werden als  $10 \cdot 456 \cdot 260 + 60 \cdot 260$ . Der Wert  $456 \cdot 260 = 152 \cdot 780$  steht auf Tafel 59 in der obersten Reihe als sechste Zahl von links,  $60 \cdot 260$  kann entweder gewonnen werden als  $10 \cdot 780 + 10 \cdot 780$  oder als  $30 \cdot 260 + 30 \cdot 260$ , und dieser Wert steht auf Tafel 59 in der dritten horizontalen Zahlenreihe von oben als zweiter schwarzer von links. Besonders charakteristisch ist ein Beispiel auf Tafel 43  $b$ . Dort handelt es sich um das Marsdatum 1435628, 3 Lamat =  $1435980 - 352, 3 \text{ Lamat}$ . Es ist  $1435980 = 5523 \cdot 260 = 10 \cdot 420 \cdot 260 + 420 \cdot 260 + 504 \cdot 260 + 280 \cdot 260 + 119 \cdot 260$ . Es ist, als wären die zur Bestimmung des Minuenden nötigen Teilprodukte rechts neben diesem zurechtgestellt. Sie stehen nämlich mit dem Minuenden in einer nur zwischen 119  $\cdot 260$  und  $280 \cdot 260$  durch eine nicht ganz verständliche Zahl unterbrochenen Reihe.

Um also die Minuenden der besprochenen long-count-Zahlen als Vielfache einer bestimmten mystischen Zahl zu bilden, multiplizierte der Maya vorsichtig tastend die mystische Zahl solange und addierte die Teilprodukte, wenn solche nötig waren, bis die in Frage kommende long-count-Zahl gerade überschritten war. Er gewann dann die Kranzzahl durch Subtraktion der umzuformenden long-count-Zahl von dem erhaltenen Produkt. Dieses Verfahren macht es auch verständlich, daß wohl in fast 50 % aller Fälle, aber nicht immer, die kleinstmögliche Kranzzahl erreicht wurde, und daß vor allem bei der kleinen mystischen Zahl 13 die Überschreitung zum Teil sehr groß wurde, da ein vorsichtig tastend daraufausgehendes Verfahren, die kleinste Kranzzahl zu finden, in der beschriebenen Art bei einer so kleinen Zahl sehr zeitraubend gewesen wäre.

Aus obigen Darlegungen glaube ich ferner schließen zu dürfen, daß wenigstens eine Divisionsmethode der Maya, ähnlich wie bei den alten Ägyptern, die indirekte war, d. h. sie multiplizierten den Divisor so lange, bis der Dividend genau oder ange-

<sup>4</sup> FETTWEIS, Wie man einstens rechnete. Verlag TEUBNER, Leipzig 1923, S. 12; russische Ausgabe, Obelisk-Verlag, Berlin 1925, S. 10.

nähert herauskam. Auch ihr in der Astronomie hervortretendes, zu verblüffender Genauigkeit getriebenes, gern als Ersatz für Bruchrechnung gedeutetes Verfahren, zwei Zeiträume, die nicht ganzzahlig ineinander aufgingen<sup>5</sup>, dadurch zu vergleichen, daß sie zwei ganzzahlige Vielfache beider Zeiträume angaben, welche möglichst genau einander gleich waren, wie wir es z. B. in der Finsternistabelle sehen, kann als konsequente Fortsetzung der indirekten Divisionsmethode gedeutet werden. Wie sie aber im praktischen Leben bei nicht aufgehenden Divisionen vorgegangen sein mögen, läßt sich zunächst nicht sagen, da wir über die Bruchrechnung der Maya so gut wie gar nichts wissen. Daß sie Brüche kannten und im praktischen Leben verwandten, erscheint m. E. bei ruhigem Überlegen ebenso selbstverständlich, wie es für die alten Ägypter jedem ruhig Nachdenkenden selbstverständlich sein mußte, daß sie gemeine Brüche mit jedem beliebigen Zähler kannten, obwohl man aus der vorhandenen Literatur schließen wollte, sie hätten nur Stammbrüche, also Brüche mit dem Zähler 1, und die Brüche  $\frac{2}{3}$  und  $\frac{3}{4}$  konzipieren können. Es wird überhaupt kaum ein Naturvolk geben, das nicht wenigstens die allereinfachsten Brüche kennt<sup>6</sup>.

Von Interesse für den Mathematikhistoriker ist die von den Mayaforschern gemachte Feststellung, daß die Maya zu 2 und mehr Zahlen das kleinste gemeinsame Vielfache zu bilden instande waren, wie wir es ja vor allem auf Tafel 24 (Venus) sehen. EUKLID lehrte das Auffinden des kleinsten gemeinsamen Vielfachen zu 2 Zahlen im siebenten Buch der „Elemente“, die bekanntlich im 3. Jahrh. v. Chr. für Gelehrte geschrieben wurden<sup>7</sup>. Über das „Wie“ des Verfahrens der Maya wissen wir leider noch nichts mit Sicherheit.

Die Mathematiker und Astronomen des Mayavolkes haben aber auch wenigstens die Ansätze vorweggenommen zur Entwicklung eines der wichtigsten Begriffe der neueren Zahlentheorie, nämlich des Begriffs der Zahlenkongruenz, den uns der berühmte Mathematiker und Astronom K. F. GAUSS in seinen „Disquisitiones arithmeticae“ vermittelte. Das erkennt man u. a. beim Studium der 4 abwechselnd schwarz und rot geschriebenen Zahlenreihen auf Tafel 65/69 des Codex Dresden, von denen KREICHGAUER bemerkt, daß ihre Zahlen mit einer zuweilen angewandten Abkürzung geschrieben seien<sup>8</sup>. KREICHGAUER gibt die Abkürzung nicht an, aber sie besteht offenbar darin, daß jede Zahl der Reihe ersetzt worden ist durch ihren kleinsten positiven Kongruenzrest nach dem Modul 13, oder mit anderen Worten, durch den Rest, der übrig bleibt, wenn man ein möglichst großes Vielfaches von 13 davon abzieht. So lautet z. B. der schwarze Teil der untersten Reihe auf Tafel 65/69 in der KREICHGAUER'schen Lesung: 9, 18, 27, 36 ... 99, 108, 117, aber hingeschrieben sind nur die Reste 9, 5, 1, 10, ... 8, 4, 13; der rote Teil lautet in der KREICHGAUER'schen Lesung: 9, 27, 54, 90 ... 594, 702, 819, aber hingeschrieben sind wieder nur die kleinsten positiven Kongruenzreste nach dem Modul 13, also: 9, 1, 2, 12 ... 9, 13, 13. Entsprechend ist die dritte der vier Reihen behandelt, und ebenso die zweite, bei der man aber m. E. aus einem nachher zu besprechendem Grund vorher zwei Korrekturen vornehmen muß; die erste schwarze Zahl muß eine 1 statt 11 sein, und die sechste rote Zahl auch eine 1; an dieser scheint übrigens der Schreiber selbst schon korrigiert zu haben. Die gleiche Schreibweise mit Hilfe der Kongruenzreste nach dem Modul 13 findet sich ferner bei der langen Reihe von Kranzzahlen auf Tafel 71/73. Die oberste, also erste Reihe auf Tafel 65/69, ist außerordentlich stark verwischt, ich komme unten darauf zurück. Es ist klar, daß die Entstehung des Verfahrens, statt der gemeinten Zahlen in den Reihen deren kleinste Kongruenzreste nach dem Modul 13 zu setzen, im engsten Zusammenhang steht mit der Zählung und Benennung der Tage der Dreizehnerwoche des *Tzolkin* durch die Zahlen von 1 bis 13.

<sup>5</sup> MAUD WORCESTER MAKEMSON, The Maya Calendar, Popular Astronomy, 1942, S. 7.

<sup>6</sup> FETTWEIS, Das Rechnen der Naturvölker. Verlag TEUBNER, Leipzig 1927, S. 43.

<sup>7</sup> TROPFKE, Geschichte der Elementarmathematik, Bd. I, 3. Auflage 1930, Verlag DE GRUYTER, Berlin und Leipzig, S. 135.

<sup>8</sup> Siehe unter Nr. 2, S. 8.

Noch eine weitere Feststellung, die KREICHGAUER bezüglich der 4 abwechselnd schwarz-roten Zahlenreihen auf den Tafeln 65/69 macht, ist geeignet, das Interesse des Historikers der Mathematik zu wecken. Es ist nämlich in jeder der schwarz-roten Zahlenreihen, in der zweiten allerdings nur mit den angegebenen Korrekturen, die rote Zahlenreihe für sich die Summenreihe der schwarzen, bzw. die schwarze Reihe die Differenzenreihe der roten <sup>9</sup>, sodaß also die erste rote Zahl gleich der ersten schwarzen ist, die zweite rote Zahl gleich der Summe der zwei ersten schwarzen, die dritte rote Zahl gleich der Summe der drei ersten schwarzen, und so fort. Da nun in der vierten schwarz-roten Reihe der schwarze Teil das ununterbrochene  $1 \times 1$  der 9 von  $1 \times 9$  bis  $13 \times 9$ , also eine arithmetische Reihe erster Ordnung ist, wird die rote Reihe eine arithmetische Reihe zweiter Ordnung, worunter ja der Mathematiker eine Reihe versteht, deren Differenzen eine gewöhnliche arithmetische Reihe bzw. arithmetische Reihe erster Ordnung bilden. Vielleicht ist aber doch KREICHGAUER in der Entdeckerfreude etwas zu weit gegangen, wenn er im Anschluß an seine Feststellung, daß eine arithmetische Reihe zweiter Ordnung vorliegt, schreibt „daß die Maya also schon arithmetische Reihen höherer Ordnung kannten und benutzten“ <sup>10</sup>. Denn der Oberbegriff, zu dem in dem hier vorliegenden Zusammenhang die Reihe, die wir mit unseren Denkformen als arithmetische Reihe höherer Ordnung apperzipieren, gehört, ist doch zunächst nur der Begriff der Summenreihe einer anderen Reihe, und es ist nicht ohne weiteres erkennbar, ob die Maya sich des hier vorliegenden besonderen Zusammenhangs im Gegensatz zur zweiten und dritten schwarz-roten Zahlenreihe in irgendeiner Form bewußt waren.

Andererseits aber möchte es mir scheinen, als wenn auch der rote Teil der obersten so stark beschädigten Reihe mit Bezug auf den schwarzen Teil eine arithmetische Reihe zweiter Ordnung gewesen sei. Nimmt man nämlich an, das Anfangsglied sei 12 gewesen, so lautete der schwarze Teil: 12, 5, 1, 10, 6, 2, 11, 7, 3, 12, 8, 4, 13, und der rote Teil: 12, 4, 5, 2, 8, 10, 8, 2, 5, 4, 12, 3, 3. Ersetzt man wieder diese kleinsten positiven Kongruenzreste durch die wirklichen Zahlen, so erhält man als schwarze Reihe: 12, 18, 27, 36, 45, 54, 63, 72, 81, 90, 99, 108, 117 und als rote Reihe: 12, 30, 57, 93, 138, 192, 255, 327, 408, 498, 597, 705, 822. Für die Richtigkeit meiner Lesung spricht die Tatsache, daß eine ganze Anzahl von noch erkennbaren und aus Resten erschließbaren schwarzen und roten Zahlen, nämlich alle oben fett gedruckten, in diese Auffassung hineinpassen. Von der zweiten roten Zahl, die ich hier als aus vier Punkten bestehend aufgefaßt habe, sind nur noch 3 vorhanden, diese sind aber so eng aneinander gerückt, wie der Vergleich mit anderen Zahlen „4“ auf der gleichen Tafel erkennen läßt, daß man noch einen vierten Punkt als ursprünglich vorhanden gewesen, annehmen muß. Ähnliches gilt für die letzte Zahl der ganzen Reihe, die auf der Tafel als schwarze 2 erscheint. Daß sie schwarz aussieht, hängt ebenso wie bei der drittletzten Zahl 3 irgendwie mit der Verwischung zusammen und kommt ähnlich auch sonst bei Verwischungen im Codex Dresden vor; der Abstand voneinander, in dem die zwei noch erkennbaren Punkte erscheinen, weist aber deutlich darauf hin, daß hier ursprünglich drei Punkte standen.

Professor Dr. EWALD FETTWEIS, Aachen.

<sup>9</sup> Siehe unter Nr. 2, S. 9.

<sup>10</sup> Siehe unter Nr. 2, S. 10.



**Indianerforschung im brasilianischen Staate Paraná.** — Im Mai und Juni 1946 konnte ich bei den in den Wäldern des oberen Rio Ivahy lebenden Kaingang umfangreiches Material zu einer Monographie über die Akkulturation dieser Indianer sammeln. Besonders wichtig für die Ethnographie Südamerikas sind die Feststellungen über die soziale Organisation dieser Indianer, die früher nicht nur den Westen der brasilianischen Staaten S. Paulo, Paraná, Santa Catarina und Rio Grande do Sul beherrschten, sondern auch angrenzende Teile Argentinien. Trotz dem mehr als hundertjährigen, wenn auch nicht immer unmittelbaren Kontakte mit Vertretern unserer Zivilisation, ist am oberen Ivahy noch die herkömmliche Stammeseinteilung in patrilineare, exogame Hälften bewahrt.

Neben den ethnologischen Ergebnissen verdienen die psychologischen Beachtung. Zum erstenmal wurde der psychodiagnostische Test des Schweizer RORSCHACH auf brasilianische Indianer und der myokinetische Test des Spaniers MIRA Y LÓPEZ auf Naturvölker im allgemeinen angewandt, und zwar beide Tests auf je 32 Individuen. Der RORSCHACH-Test wurde durch Blutuntersuchungen auf überraschende Weise ergänzt. Wenn er nämlich ungewöhnliche Vorstellungskraft und Phantasietätigkeit zeigte und trotz aller gegenteiligen Versicherung Mestizen vermuten ließ, wurden diese Vermutungen durch Blutuntersuchungen bestätigt, d. h. die fraglichen Individuen gehörten nicht zu der bei südamerikanischen Naturvölkern bisher stets gefundenen Gruppe O.

Mein Assistent, Herr HARALD SCHULTZ, Leiter der Filmabteilung des brasilianischen Indianerschutzdienstes, hat auf dieser Reise Hunderte von Fotos aufgenommen und einen langen Film gedreht.

\*

Im Februar 1947 habe ich zwei Posten des Indianerschutzdienstes im Staate São Paulo besucht, und zwar den von Icatú und den von Araribá. Dieser letztere hat jetzt zu Ehren seines verstorbenen Gründers den Namen „Curt Nimuendajú“ erhalten. In Icatú konnte ich verschiedene Probleme der Akkulturation bei den Kaingang vom Rio Feio-Aguapehy studieren. In Araribá-Curt Nimuendajú sammelte ich einiges mythologisches Material von den Tereno. Einer der Hauptzwecke meiner Reise war aber, alles, was in diesem Staate noch an ethnographisch Interessantem von den Indianern hergestellt wird, für das Museu Paulista zu retten. Ich hatte damit zwar einen vollen Erfolg, aber leider ist das in Frage kommende Material heute überhaupt nur noch gering.

Prof. DR. HERBERT BALDUS, São Paulo.

**Die Sprachen der Pygmäen.** — Auf Prof. F. SPEISER's Artikel „Die Pygmäenfrage“ hat bereits P. SCHEBESTA zur Genüge geantwortet (s. oben S. 877-879). Es erübrigt sich nur, einige Worte zu SPEISER's Behauptung zu sagen: „Einmal ist festzustellen, daß kein Pygmäenvolk eine eigene Sprache besitzt“ (a. a. O. 302). Die Behauptung zeugt wieder einmal von einer befremdenden Unkenntnis linguistischer Tatsachen, wie ich sie schon einmal bei SPEISER feststellen mußte<sup>1</sup>:

1. a) Die Andamanesen besitzen noch jetzt eine eigene, völlig alleinstehende Sprache<sup>2</sup>.

b) Die Semang enthalten in ihren Sprachen Wörter, Wortbindungen und Tonakzente, die in keiner der vielen austroasiatischen Sprachen sich finden, deren eine sie jetzt sprechen, die also als Reste einer früheren eigenen Sprache zu betrachten sind<sup>3</sup>.

c) Bei mehreren Stämmen der philippinischen Negritos ist eine religiöse Kultzeremonie entdeckt worden mit einem Gesang, dessen Text von allen übrigen (indonesischen) Sprachen der Philippinen radikal abweicht in Lautbestand und Phonetik. Über Wörter, Wort- und Satzbildung läßt sich nichts sagen, da der Text auch den Negritos selbst nur ganz im allgemeinen verständlich ist. Es sind die letzten Reste der Sprache, die diesen Pygmäen ursprünglich allein zu eigen war. Die Texte sind seitdem von ihrem Entdecker, P. VANOVERBERGH, einem hervorragenden Kenner der indonesischen Sprachen, veröffentlicht worden und können dort nachgeprüft werden<sup>4</sup>.

d) Bei den zentralafrikanischen Pygmäen ist die Untersuchung immer noch nicht abgeschlossen, ob ein Teil ihrer Sprachen, die nicht Bantu-Sprachen sind, nicht durch die großwüchsigen Nachbarn von den Pygmäen übernommen sind, so daß in diesem Falle nicht die Großwüchsigen, sondern die Pygmäen die Gebenden wären. Es ist nicht bekannt, daß SPEISER diese noch schwebende Frage durch eigene Forschungen entschieden hätte.

Gesamtergebnis: Was SPEISER über das Nichtvorhandensein von eigenen Pygmäensprachen behauptet, ist nicht, wie er meint, „höchst wichtig“, sondern höchst unrichtig in seinen einzelnen Teilen, wie in seiner Gesamtheit.

2. Da SPEISER auch auf den Bogen der Pygmäen zu sprechen kommt und dabei mich zitiert, „auf dessen Konstruktion W. SCHMIDT soviel Gewicht legt“, so sind es zwei Punkte, auf die ich „Gewicht lege“: 1. daß die Pygmäen ursprünglich nur Pfeil und Bogen als Waffe hatten, und 2. daß ihr Pfeil und Bogen von denen der benachbarten großwüchsigen Völker — wenn diese überhaupt Pfeil und Bogen gebrauchen — charakteristisch verschieden sind und zwar nach der Anfangshaftigkeit hin. Diese beiden Sätze halte ich auch jetzt noch durchaus aufrecht.

Demgegenüber kommt mir SPEISER's Satz: „(ihr Bogen) ist schließlich nichts anderes als eine Variante des Bogens überhaupt, der ja bekanntlich in allen erdenklichen Formen auftritt“ für einen Ethnologen so unverständlich vor, daß ich eher annehmen möchte, hier liege irgend ein sinnstörender Druckfehler vor.

Der erste Satz ist unfehlbar richtig, daß der Pygmäenbogen „schließlich nichts anderes als eine Variante des Bogens überhaupt“ ist, aber er besagt hier doch gerade so wenig, als wenn man bei Vergleichen von Hausformen oder irgendwelcher anderer ethnologischer Objekte einwenden wollte, eine gewisse Hausform sei „schließlich nichts anderes, als eine Variante des Hauses überhaupt“.

Der zweite Satz aber (der Bogen), „der ja bekanntlich in allen erdenklichen Formen auftritt“, ist schon in sich unzutreffend, denn es sind nicht „alle erdenklichen“ Formen des Bogens verwirklicht. Aber, worauf es hier noch mehr ankommt, nicht „alle erdenklichen“ Formen des Bogens sind bei jedem Stamm oder jeder Stammesgruppe

<sup>1</sup> Anthropos XXXV/VI (1940/41), S. 379 f.

<sup>2</sup> S. SCHMIDT, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg 1926, S. 10 f., 122.

<sup>3</sup> SCHMIDT, a. a. O. S. 7 f.

<sup>4</sup> Anthropos XX (1925), S. 436 ff., 421; XXIV (1929), S. 902; XXV (1930), S. 555 ff.

vorhanden, sondern jeder Stamm und jede Stammgruppe haben nur ihre charakteristischen Bögen und Pfeile, und das eben gilt auch für die Pygmäen. So bleibt mir also unklar, was SPEISER mit seinen beiden Sätzen eigentlich sagen wollte. Irgend einen Beweis gegen meine Aufstellungen über Pfeil und Bogen bilden sie jedenfalls nicht.

3. Ein Wort auch noch über den letzten Satz des SPEISER'schen Artikels (S. 302): „Was ihre [der Pygmäen] angebliche Monogamie und ihren angeblichen Monotheismus anbetrifft, so ist beides im Lichte der neueren Forschungen nicht mehr zu halten, es beruhte auch beides nur auf sehr kunstvollen, aber schwanken Konstruktionen.“ Ich habe mich in den umfangreichen, bisher erschienenen sieben Bänden meines „Ursprung der Gottesidee“ sehr bemüht, immer nicht nur den „neueren“, sondern sogar den neuesten Forschungen zu folgen, und habe zu diesem Zwecke noch die Einrichtung von „Nachträgen“ und „Ergänzungen“, auch „Korrekturen“ früherer Bände den späteren angefügt. Einen solchen „Nachtrag“ wünsche ich mir auch dringend für die Bambuti, wenn P. SCHEBESTA sein neueres Material veröffentlicht haben wird. So muß ich gestehen, daß das „Licht der neueren Forschungen“, von denen Prof. SPEISER spricht, bisher nicht bis zu mir gedrungen ist. Ich wäre ihm sehr dankbar, wenn er es auch zu mir gelangen lassen wollte.

4. Bisher habe ich, der Autorität Prof. SPEISER's als des Entdeckers der kleinwüchsigen Bevölkerung der Neuen Hebriden folgend, sie nicht als Pygmäen betrachtet. Nach der Beweisführung aber, die er in dem oben (S. 902) genannten Artikel anwendet, komme ich zu der Ansicht, daß es sich lohnen würde, diese Frage einer genauen Nachprüfung an Ort und Stelle zu unterziehen. Die Möglichkeit, daß es sich hier doch um Pygmäen oder von Pygmäen herstammende Reste handle, erscheint mir nicht mehr so unwahrscheinlich wie früher.

W. SCHMIDT.



## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

Die Ethnographie hilft prähistorische Objekte interpretieren (TH. ISCHER). — Schon seit 1873 sind aus den neolithischen Pfahlbauten der Schweiz kleine, in Birkenrinde eingehüllte Steine bekannt, deren Bedeutung aber bisher immer noch rätselhaft war. In der ethnographischen Sammlung HÖLTKE befinden sich ganz ähnliche, in Baumbast eingewickelte „Zaubersteine“ vom Stamm der „steinzeitlichen“ Bundi in Neuguinea. ISCHER wurde auf diese Neuguinea-Steine aufmerksam und fand nach genauer Prüfung die äußeren Übereinstimmungen zwischen den beiden Arten von Objekten so überraschend klar und häufig, daß er in seiner kleinen Studie „Die Birkenrindensteine unserer neolithischen Pfahlbauten und die Zaubersteine der Bundi auf Neuguinea“ die rätselhaften Steine aus den Pfahlbauten mit guten Gründen ebenfalls als Fruchtbarkeitssteine für den Gartenzauber in hohem Grade wahrscheinlich machen kann. „So gibt hier die Ethnographie für einen rätselhaften prähistorischen Fund eine Deutung, die uns einen wichtigen Einblick in das religiöse Leben unserer ältesten neolithischen Pfahlbauten gestattet und auf eine uralte Ackerbau-religion hinweist.“ (35. Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. [1944], 124-127. Mit einer Tafel.)

Vorkolumbische Beziehungen zwischen Südamerika und Ozeanien (JAMES HORNELL). — Der alten und vielschneidenden Frage „Was there Pre-Columbian contact

### Europe et généralités.

L'ethnographie facilite l'interprétation des objets préhistoriques (TH. ISCHER). — Depuis 1873, les cités lacustres néolithiques de la Suisse nous ont livré de petites pierres enveloppées dans des écorces de bouleau, mais dont la signification restait énigmatique. La collection ethnographique de HÖLTKE possède des « pierres magiques » toutes semblables, enveloppées de filasse et provenant de la tribu Bundi de l'âge de la pierre en Nouvelle-Guinée. ISCHER, rendu attentif à ces pierres de Nouvelle-Guinée, trouva, après un examen sérieux, une analogie si étonnamment claire et multiple entre ces deux sortes d'objets que, dans sa petite étude « Les pierres à écorce de bouleau de nos cités lacustres néolithiques et les pierres magiques des Bundi en Nouvelle-Guinée », il rend très plausible la thèse, que les pierres mystérieuses de nos cités lacustres peuvent, pour de bonnes raisons, être considérées comme des pierres de fécondité en usage dans la sorcellerie de l'horticulture. « Ainsi, l'ethnographie nous donne ici une interprétation d'un objet préhistorique mystérieux qui, lui-même, nous permet de pénétrer plus profondément dans la vie religieuse de nos plus anciennes cités lacustres néolithiques et de conclure à une très ancienne religion rurale ». (35. Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. [1944], 124-127. Avec une planche.)

Relations précolombiennes entre l'Amérique du Sud et l'Océanie (JAMES HORNELL). — HORNELL a repris la vieille question si souvent discutée : « Y a-t-il

between the peoples of Oceania and South America ?" ist neuerdings HORNELL wieder nachgegangen und hat kritisch *pro et contra* gegeneinander abgewogen. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Es muß in vorkolumbischer Zeit sicher irgendein Kontakt zwischen Südamerika und Ozeanien bestanden haben. Zwar lassen sich aus der Verbreitung von Yams, Taro und Kokosnußpalme keine Beweise herleiten, weil diese drei Kulturpflanzen in Ozeanien beheimatet sind, aber die Süßkartoffel (*Ipomoea batatas* L.) ist in Südamerika zuhause und fand in jener frühen Zeit den Weg nach Ozeanien, das sie dann nahezu ganz eroberte. Möglicherweise ist aber ihr erstes Bekanntwerden in Ozeanien nur einem einmaligen Glücks- oder Unglücksfall zuzuschreiben. Ob nun diese erste Einführung polynesischen Seefahrern zu verdanken ist, die nach Südamerika segelten und auf der Rückreise die Süßkartoffel mitnahmen, oder ob umgekehrt vielleicht unfreiwillig verschlagene Peru-Indianer diese Kulturpflanze in Ozeanien bekannt machten, läßt sich noch nicht mit Sicherheit entscheiden. Vom schiffstechnischen wie nautischen Standpunkt aus ist das eine wie das andere möglich, denn sowohl die Polynesier als auch die Indianer hatten genügend Erfahrung auf den Meeren und sowohl die großen Kanus der Polynesier als auch die Rohr-Balsas der Indianer waren durchaus seetüchtig. HORNELL möchte sich persönlich lieber für die Indianer als Überbringer der Süßkartoffel nach Ozeanien entscheiden. (*The Journ. of the Polynes. Soc.* LIV [1945], 167-191.)

eu, avant Christophe Colomb, des relations entre les peuples de l'Océanie et de l'Amérique du Sud ? » Après avoir pesé le pour et le contre, il arrive à ce résultat: Il dut y avoir sûrement — aux temps précolombiens — un contact quelconque entre l'Amérique du Sud et l'Océanie. Certes, on ne saurait tirer de preuves de la présence du yams, du taro et du cocotier, car toutes trois sont des plantes de culture aborigène de l'Océanie, tandis que la patate (*Ipomoea batatas* L.) est originaire de l'Amérique du Sud d'où elle trouva, dans ces temps reculés, le chemin de l'Océanie qu'elle conquit peu à peu tout entière. Il se pourrait aussi que sa première apparition en Océanie soit le fait isolé d'un heureux hasard ou d'un naufrage. On ne saurait déterminer avec certitude s'il faut en faire remonter l'acclimatation à des navigateurs polynésiens qui touchèrent l'Amérique du Sud et en rapportèrent la patate, ou si, inversement, des Indiens du Pérou, jetés sur les côtes de l'Océanie, y firent connaître cette plante. Du point de vue nautique et de la technique navale, les deux hypothèses sont plausibles; car les Polynésiens comme les Indiens avaient suffisamment l'expérience de la mer et les grands canoës des Polynésiens comme les balsas de jonc des Indiens étaient capables d'affronter l'Océan. HORNELL incline personnellement à croire que les Indiens étaient les importateurs de la patate en Océanie. (*The Journ. of the Polynes. Soc.* LIV [1945], 167-191.)

**Ethnographische Sammlung in St. Gallen** (H. KRUCKER). — Neben den großen Museen für Völkerkunde besitzt die Schweiz auch einige sehr beachtenswerte kleinere ethnographische Sammlungen, unter denen diejenige in St. Gallen an erster Stelle genannt werden muß. Wie der jetzt vom Museumsvorstand Dr. KRUCKER publizierte „Führer durch die St. Gallische Sammlung für Völkerkunde“ (St. Gallen 1944) zeigt, sind in St. Gallen nahezu alle primitiven und halbzivil-

**Collection ethnographique de St-Gall** (H. KRUCKER). — A côté de ses grands musées d'ethnologie, la Suisse possède encore quelques collections ethnographiques plus petites, mais très remarquables, dont celle de Saint-Gall mérite d'être mentionnée en premier lieu. Le « Guide de la collection saint-galloise d'ethnologie » (Führer durch die St. Gallische Sammlung für Völkerkunde) (St-Gall 1944), que vient de publier le directeur du musée, M. le Dr H. KRUCKER, montre que

sierten Völker jeweils mit einer ziemlich großen Anzahl von Objekten vertreten, von denen einige Stücke sogar den Wert ausgesprochener Seltenheit haben. Der gedruckte „Führer“ versteht es gut, in allgemein verständlicher Form die Sammlungen dem Besucher nahezubringen und dabei immer das Einzelstück in das Gesamtbild primitiver Kulturen und in das noch größere Bild vom wechselvollen Werden und Wachsen der menschlichen Kultur allgemein einzufügen. Die Sammlungen sind groß genug und so geschickt aufgestellt, daß der Besucher wirklich alle wichtigen Völker- und Stammesgruppen exotischer Länder kennen lernen kann. (107 SS. in 8°. Mit 10 Textfig. und 4 Tafeln. Erhältlich in: Neues Museum im Park. Ethnogr. Sammlung. St. Gallen.)

**Missionare und Ethnologie** (THOMAS F. CULHANE). — Entsprechend dem englischen Sprachgebrauch heißt der Originaltitel dieses Aufsatzes „Missionaries and Anthropology“. Der Verfasser geht aus von der oft gehörten Anklage gegen die Missionen, diese seien eine der wichtigsten Ursachen für die Vernichtung der primitiven Völker, und widerlegt dann mit schlagenden Argumenten Punkt um Punkt einer solchen unbegründeten Anklage. Er führt eine lange Liste ehrenvoller Namen aus allen Missionsorden auf, deren Träger Missionare und Ethnologen mit allgemein anerkannten Leistungen auf dem Gebiete der ethnologischen Wissenschaften waren und sind. Auch viele der Missions-Mitarbeiter am „Anthropos“ sind dabei lobend genannt. Der Verfasser kann den Nachweis erbringen, daß gerade die Missionare die besten Freunde und Helfer der Primitivvölker sind; sie geben den entwurzelten Stämmen und Individuen in den Wirtschafts-, Sozial- und Religionsbereichen wieder einen sicheren Halt und damit Freude und Willen zum Leben. Die Missionare sind keine Gegner der Ethnologie und ihrer Bestrebungen, sondern ganz im Gegenteil deren beste Vertreter und Verfechter, so oft es wirklich um den Nutzen für die Naturvölker geht. (Twentieth Century I [Melbourne 1946], 68-79.)

presque tous les peuples primitifs ou demi-civilisés sont représentés à St-Gall par un nombre assez respectable d'objets, dont quelques-uns sont des pièces tout à fait rares. Ce « Guide » présente les collections d'une manière accessible à tous, en remplaçant chaque objet dans le cadre des civilisations primitives et dans celui, plus élargi, de l'origine et du développement mouvementé de la civilisation humaine en général. Ces collections, par leur importance et leur présentation, suffisent à donner au visiteur une idée de tous les groupements importants des peuples et des tribus des pays exotiques. (107 pp. in 8°. Avec 10 reprod. dans le texte et 4 planches. En vente : Neues Museum im Park. Ethnogr. Sammlung. St. Gallen.)

**Missionnaires et ethnologie** (THOMAS F. CULHANE). — Conformément à l'usage de la langue anglaise, ce travail porte le titre « Missionaries and Anthropology ». L'auteur part de l'accusation souvent portée contre les missionnaires, selon laquelle ils seraient l'une des principales causes de la disparition des peuples primitifs, pour prouver point par point, par des arguments irréfutables, le non-fondé d'une pareille accusation. Il cite une longue liste de noms respectables empruntés à tous les ordres missionnaires, apôtres et ethnographes, dont les travaux sont universellement reconnus dans le domaine des sciences ethnologiques. Beaucoup de missionnaires collaborateurs d'« Anthropos » y trouvent une mention honorable. L'auteur peut prouver que ce sont précisément les missionnaires qui sont les meilleurs amis et soutiens des peuples primitifs; aux tribus déracinées comme aux individus, ils redonnent, dans le domaine économique, social et religieux, un ferme soutien, et partant joie et volonté de vivre. Les missionnaires ne sont pas des adversaires de l'ethnologie et de ses efforts, mais bien au contraire, ils en sont les meilleurs représentants et défenseurs chaque fois qu'il y va de l'intérêt des peuples primitifs. (Twentieth Century I [Melbourne 1946], 68-79.)



**Sitte, Brauch und Recht** (FELIX SPEISER). — Unter diesem Titel veröffentlichte der Verfasser eine terminologisch-begriffliche Studie. Er will einen prinzipiellen Unterschied, wenigstens für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch, in der Bedeutung der drei Bezeichnungen machen. Demnach wäre „Sitte“ alles, was noch lebendig aus der einheitlichen Weltanschauung einer Gemeinschaft hervorgeht. „Brauch“ ist die abgestorbene, nur noch als erstarrte Form weiterlebende Sitte, die im Bewußtsein der Allgemeinheit keine Beziehung mehr zur Weltanschauung hat. „Recht“ ist die auf einem Rechtssystem beruhende Rechtsprechung im weitesten Sinne. Die Naturvölker haben keine Rechtssysteme, darum auch kein „Recht“. Sie haben nur ihre Anschauungen über recht und unrecht. (Schweiz. Arch. f. Volkskunde, XLIII [1946], 73-90.)

**Die Initiation** (KRISTIN BÜHLER-OPPENHEIM). — In dieser vorwiegend ethnologischen Studie wird der Begriff der Initiation in der weitergefaßten Bedeutung: nicht nur als Pubertätsfeier, sondern auch als Einführungszeremoniell für die Aufnahme in die Geheimbünde und Profanverbände, Kulte und Mysterien, aufgefaßt und der Text durch viele Bilder erläutert und ergänzt. In diesem Sinne behandeln die einzelnen Kapitel: Vom Wesen der Initiation; Die primitive Form der Initiation (vor allem am Beispiel der Melville-Insulaner in NW-Australien gezeigt); Reifeweihen in Melanesien (besonders bei den Purari-Deltastämmen, Marind-anim, Kiwai-Papuanern und im Duk-Duk-Bund); Initiation und Krankheitsbann bei den Acomaindianern; Über Initiationsfeiern bei den Kulturvölkern (antike Mysterienkulte); Von Reife- und Aufnahmerriten in der Gegenwart, wobei besonders die Schweizerische Folklore berücksichtigt wird. (Ciba Zeitschr. Nr. 102 [Juli 1946], 3690-3730.)

**Coutume, usage et droit** (FELIX SPEISER). — Sous ce titre, l'auteur a publié une étude portant sur les mots et les notions correspondantes. Il veut établir une distinction de principe, du moins dans le langage scientifique, entre le sens de ces trois termes (Sitte, Brauch und Recht). D'après lui, la « coutume » constituerait tout ce qui ressort encore de façon vivante de la manière de concevoir la vie, adoptée par une communauté. L'« usage », c'est la coutume éteinte qui ne se trouve plus que dans des formes figées et qui, dans la conscience de la communauté, n'a plus de relation avec les idées en cours. Le « droit », c'est la jurisprudence basée sur un système juridique dans le sens le plus large. Les peuples primitifs n'ont pas de système juridique, donc pas de droit. Ils n'ont que leur manière de voir concernant ce qui est juste ou injuste. (Schweiz. Arch. f. Volkskunde, XLIII [1946], 73-90.)

**L'initiation** (KRISTIN BÜHLER-OPPENHEIM). — Dans cette étude de caractère surtout ethnologique, l'idée d'initiation est prise dans son acception plus large, non seulement de fête de la puberté, mais encore de cérémonie d'admission aux sociétés secrètes et aux associations profanes, cultes et mystères. Le texte se trouve illustré et complété par de nombreuses gravures. Dans ce sens, les différents chapitres traitent: de la nature de l'initiation; de la forme primitive de l'initiation (illustrée surtout par des exemples pris chez les insulaires de Melville dans le nord-ouest de l'Australie); de la consécration d'adolescence en Mélanésie (surtout chez les tribus du delta du Purari, les Marind-anim, les Papous de Kiwai et la société secrète Duk-Duk); de l'initiation et de la conjuration des maladies chez les indiens Acoma; des cérémonies d'initiation chez les peuples cultivés de l'antiquité (cultes antiques des mystères); des rites de puberté et d'initiation à l'époque actuelle, eu égard plus spécialement au folklore suisse. (Ciba-Zeitschr. Nr. 102 [Juli 1946], 3690-3730.)

**Die Flexionstypen in den Sprachen der Welt** (J. A. F. WILS). — In der Gesamtheit der Sprachen der Welt ist der indoeuropäische Subjekts- und Flexionstypus nur ein extremer Sonderfall, entstanden aus der überscharfen Gegenüberstellung von „Ich“ und „Umwelt“. Psychologisch gesehen bekommen Ich und Umwelt aber in Wirklichkeit erst Sinn und Form durch- und ineinander. Die Subjektskategorie besitzt demnach neben dem energetisch-dynamischen noch einen syntaktischen Komponenten, der ebenso wichtig ist und bei bestimmten Flexionstypen sogar noch entschieden überwiegt. Das belegt der Verfasser an einigen Beispielen aus nicht-indoeuropäischen Sprachen. Die lebhaft diskussion, die sich dem Vortrag des Verfassers anschloß, ist ebenfalls mitgedruckt worden. (Handelingen van het XIX. Nederl. Philologen-Congres, Amsterdam 25.-26. 4. 1946 [Groningen 1946, J. B. WOLTER's Uitgev.-Maatsch.], 98-102.)

**Kommunales oder privates Kulturbodenrecht im alten Dänemark ?** (GUDMUND HATT). — Im Gegensatz zu der immer wieder vorgebrachten Theorie, daß auch in Dänemark wie angeblich in vielen andern Ländern ursprünglich das kultivierte Ackerbauland Eigentum der ganzen Gemeinschaft (eines Stammes, einer Siedlung, eines Dorfes usw.) gewesen sei, kann der Verfasser an der Hand seiner prähistorischen Befunde und Ausgrabungen in einer Studie „The Ownership of Cultivated Land“ nachweisen, daß jedenfalls in der frühen Eisenzeit Dänemarks (400 v. Chr. bis 100 n. Chr.) das bebaute Ackerland individuelles Eigentum des einzelnen Mannes, bzw. seiner Familie war. Diese Tatsache nimmt HATT dann zum Ausgangspunkt einer Erörterung des allgemeinen Problems von der zeitlichen Priorität des kommunalen oder privaten Bodenrechts. Kollektivismus und Individualismus sind nach seiner Meinung nicht Entwicklungsstufen in der Geschichte des Eigentums, sondern irgendwie gleichaltrige und allgemeinhin menschliche Einrichtungen, wobei allerdings in den Agrikulturen primitiver

**Les types de flexion dans les différentes langues du monde** (J. A. F. WILS). — Dans l'ensemble des langues du monde, le type indo-européen du sujet et de la flexion se présente comme un cas particulier extrême né d'une opposition trop tranchée entre le « moi » et « ce qui l'entoure ». Du point de vue psychologique, le moi et ce qui l'entoure ne reçoivent en réalité un sens que l'un par l'autre et l'un dans l'autre. La catégorie « sujet » possède, par conséquent, à côté de la composante énergético-dynamique, une autre composante syntaxique tout aussi importante et qui, avec certains types de flexion, domine même nettement. L'auteur documente son assertion par quelques exemples tirés de langues non indo-européennes. La vive discussion qui avait suivi l'exposé de l'auteur se trouve ajoutée à cette publication. (Handelingen van het XIX. Nederl. Philologen-Congres, Amsterdam 25-26.4.1946 [Groningen 1946, J. B. WOLTER's Uitgev.-Maatsch.], 98-102.)

**Droit foncier communal ou privé dans l'ancien Danemark ?** (GUDMUND HATT). — Une théorie qui renaît sans cesse prétend qu'au Danemark, comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres pays, la terre cultivée aurait été primitivement possédée en propre par toute la collectivité (tribu, colonie, village, etc.). A l'encontre de cette affirmation, l'auteur, dans une étude « La propriété de la terre cultivée », peut prouver à l'appui de ses fouilles et découvertes que, en tout cas, au premier âge du fer au Danemark (400 av. Jésus-Christ — 100 après Jésus-Christ), la terre cultivée était la propriété particulière de l'individu ou de sa famille. HATT part de ce fait pour discuter le problème général de la priorité dans le temps du droit foncier communal ou privé. D'après lui, collectivisme et individualisme ne marquent pas des étapes dans le développement historique de la propriété ; mais ce sont des institutions de même âge et de caractère universellement humain : chez les peuples primitifs d'agriculteurs, tantôt l'une tantôt l'autre de ces tendances peut prédominer pour des raisons d'ordre purement exté-

Völker bald die eine, bald die andere Tendenz aus äußeren Gründen (z. B. religiöser, ökonomischer, siedlungstechnischer Art usw.) überwiegen kann. So bald eine Kultur aber gut ausgeglichen ist, leben beide Einrichtungen nebeneinander und ergänzen einander in harmonischer Weise. (Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Histor.-filolog. Medd., XXVI/6 [1939], 22 pp. With 2 Plates. Price: Kr. 1.50.)

**Gemeinindogermanische Elemente in der altrömischen Religion** (MICHELE SCHULIEN). Gestützt auf die Forschungen von LEOPOLD VON SCHRÖDER, die er durch neuere Spezialliteratur und besonders durch Beiträge aus der allgemeinen Ethnologie erweitert und vertieft, untersucht M. SCHULIEN einige Elemente der altrömischen Religion, die nicht auf italischem Boden entstanden sind, sondern bereits vor der Trennung im gemeinsamen Besitz der indogermanischen Völker waren. Dazu gehört vor allem das Höchste Wesen, der Himmels Gott, von ausgeprägt ethischem Charakter und ursprünglich mythenlos (diese Züge hat *Juppiter* besser bewahrt als *Zeus*) und der Kulturheros, *Herkules* - *Herakles*, der in *Indra* und *Thor* seine Entsprechung hat und sich dadurch ebenfalls als gemeinindogermanisch erweist. Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß der italische *Herkules* nicht aus Griechenland übernommen wurde, sondern bei den Italiern bereits vorhanden war, als sie sich von den übrigen Indogermanen trennten; gewisse Sonderentwicklungen der griechischen *Herakles*-Gestalt sind ihm daher erspart geblieben, und er hat in Mythos und Kult viel mehr als diese seinen ernstesten und würdigen Charakter bewahrt wie er der römischen *Gravitas* entsprach. (Annali Lateranensi VIII [1945], 183-225.)

rieur (par exemple religieux, économique, conditions de colonisation, etc.). Mais dès qu'une civilisation a trouvé son équilibre, les deux institutions se développent simultanément et se complètent de façon harmonieuse. (Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Histor.-filolog. Medd., XXVI/6 [1939], 22 pp. With 2 Plates. Price: Kr. 1.50.)

**Eléments indogermaniques communs dans la religion de la Rome antique** (MICHELE SCHULIEN). — Se basant sur les recherches de LÉOPOLD VON SCHRÖDER, qu'il élargit et approfondit par les apports de la littérature plus récente et surtout de l'ethnologie générale, M. SCHULIEN étudie quelques éléments de la religion de la Rome antique qui ne sont pas issus du sol italique mais qui, dès avant la séparation, faisaient partie du patrimoine commun des peuples indogermaniques. Parmi ces éléments, il faut ranger avant tout l'Etre Suprême, le dieu du ciel, de caractère nettement éthique et primitivement sans mythes (traits que *Juppiter* a mieux conservés que *Zeus*). S'y rattachent également le héros culturel *Hercule-Héraclès* qui trouve son équivalent dans *Indra* et *Thor* et par là trahit sa commune origine indogermanique. Des raisons sérieuses inclinent plus à croire que l'*Hercule* italique n'a pas été emprunté aux Grecs, mais appartenait déjà aux italiques lorsqu'ils se séparèrent des autres indogermains; par suite, certaines évolutions particulières subies par la figure d'*Héraclès* chez les Grecs lui ont été épargnées et il a conservé, dans son mythe et dans son culte, un caractère plus digne et plus sérieux, tel qu'il répondait à la gravité romaine. (Annali Lateranensi VIII [1945], 183-225.)

## Asien.

**Die Schuldhaft im palästinischen Recht zur Zeit Christi** (RAMON SUGRANYES DE FRANCH). — Der Verfasser geht aus von der historischen und juristischen Unter-

## Asie.

**La contrainte par corps dans le droit palestinien à l'époque évangélique** (RAMON SUGRANYES DE FRANCH). — L'auteur prend comme point de départ l'ana-



suchung der verschiedenen Rechtsfälle, die in der Parabel vom „unbarmherzigen Knecht“ (Matth. 18, 23-35) enthalten sind und kommt, unter Heranziehung anderer Stellen aus den Evangelien, zum Ergebnis, daß zur Zeit Christi in Palästina die Schuldhaft (in den öffentlichen Gefängnissen) die gewöhnliche Form der Zwangseintreibung von privaten Forderungen war. Der Verkauf des zahlungsunfähigen Schuldners in die Sklaverei war eine Maßnahme, die nur in außerordentlichen Fällen angewandt wurde, wenn es sich um größere Summen handelte, die der Staatskasse (dem „König“ der Parabel) geschuldet waren. Diese Praxis entspricht der Rechtsordnung, wie sie aus dem ptolemäischen Ägypten und den anderen hellenistischen Staaten bekannt ist, weicht aber stark vom altisraelitischen Recht ab. Dieses (wie auch das altbabylonische Recht) sucht vor allem das wirtschaftliche Interesse des Gläubigers zu schützen. Daher muß eine nicht bezahlte Schuld in anderer Weise, z. B. durch Arbeit, vergütet werden; die sog. Schuldsklaverei dauert nur so lange, bis diese Forderung abverdient ist, und besondere Gesetzesbestimmungen suchen Mißbräuchen vorzubeugen. Dagegen ist im hellenistischen Recht die Schuldhaft eine an sich unproduktive Strafmaßnahme, die nur indirekt, als Druckmittel gegenüber den Verwandten des zahlungsunfähigen Schuldners, dem Gläubiger wirtschaftlichen Nutzen bringt. Die Untersuchung zeigt, daß die Juden sich in den letzten Jahrhunderten vor Christus, bei allem Festhalten an ihrem religiösen Gesetz, doch in sozialer und profanrechtlicher Hinsicht weitgehend dem hellenisierten Orient angepaßt hatten. (Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps. [Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg/Schweiz, Nr. 1]) Fribourg [Suisse] 1946. Librairie de l'Université. 143 pp. Preis: Fr. 8.—.)

**Ausgrabungen in Ezion-Geber** (NELSON GLUECK). — In den Frühlingsmonaten 1938, 1939 und 1940 wurde in drei Ausgrabungskampagnen Tell el-Kheleifeh an der Nordküste des Golfs

lyse historique et juridique des différents cas de droit contenus dans la parabole du « Serviteur sans pitié » (Matth. 18, 23-35) et, s'appuyant sur d'autres passages des Evangiles, il parvient à la conclusion que, du temps de Notre-Seigneur, la contrainte par corps (dans les prisons publiques) était la forme ordinaire de la poursuite pour dettes civiles en Palestine. La vente en esclavage du débiteur insolvable était une sanction extraordinaire lorsqu'ils'agissait de sommes plus importantes dont le trésor public (le « roi » de la parabole) était créancier. Cette pratique coïncide avec la jurisprudence telle qu'elle nous est connue par la pratique de l'Egypte ptolémaïque et des autres états hellénistiques; mais elle s'écarte sensiblement de l'ancien droit national hébreu. Celui-ci (tout comme l'ancien droit babylonien) vise avant tout à protéger l'intérêt patrimonial du créancier. Par conséquent, en cas d'insolvabilité, le créancier doit être dédommagé d'une autre manière, par le travail par exemple. La servitude pour dettes cessera, par contre, dès que la créance sera éteinte par le travail. Des dispositions légales cherchent à prévenir les abus. En revanche, dans le droit hellénistique, la servitude pour dettes est une sanction pénale, improductive en elle-même, qui, d'une manière indirecte seulement, comme moyen de contrainte vis-à-vis des parents du débiteur insolvable, procure au créancier un avantage patrimonial. L'étude démontre que dans les derniers siècles avant Jésus-Christ, les Juifs, sans rien abandonner de l'observance de leur Loi religieuse, s'étaient largement assimilé les modes de vie sociaux et juridiques de l'Orient hellénisé. (Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps. [Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg-Schweiz, Nr. 1], Fribourg (Suisse), 1946. Librairie de l'Université. 143 pp. Prix: Fr. 8.—.)

**Fouilles à Ezion-Geber** (NELSON GLUECK). — Au printemps de 1938, 1939 et 1940, trois campagnes de fouilles mirent presque entièrement à jour Tell el-Kheleifeh, sur la côte septentrionale du golfe d'Aqaba,

von 'Aqaba, eine Siedlung, die zu König Salomos Zeit Ezion-Geber und später Elath hieß, fast vollständig freigelegt. Der Verfasser, der an allen diesen Ausgrabungen teilgenommen hat, faßt hier den Inhalt seiner bisherigen Veröffentlichungen über die Resultate zusammen. Die Ausgrabungen ergaben, daß hier ein großes Zentrum der Eisen- und Kupferverhüttung bestanden haben muß. Die Stelle war, trotz weniger günstiger Trinkwasserversorgung, absichtlich gewählt, weil der dort regelmäßig wehende Nordwestwind für den Betrieb der Hochöfen außerordentlich günstig war. Wahrscheinlich haben die dort heimischen Keniter, als wandernde Schmiede bekannt, zu Salomos Zeit die Israeliten in die Technik der Metallgewinnung eingeführt, und bei den Ophir-Fahrten, deren Ausgangspunkt der Hafen Ezion-Geber war, diente das dort gewonnene Eisen und Kupfer als Tauschobjekt. (The Excavations of Solomon's Seaport : Ezion-Geber. Smiths. Rep. for 1941, p. 453-478. With 14 Plates. Smithsonian Institution, Washington 1942.)

colonie qui, au temps du roi Salomon, s'appelait Ezion-Geber et plus tard Elath, L'auteur, qui a participé à toutes ces fouilles, a repris dans cet ouvrage les résultats acquis de ses publications antérieures. Les fouilles ont démontré qu'il devait y avoir là un important centre de fonte du fer et du cuivre. Malgré la difficulté de s'y approvisionner en eau douce, l'endroit était choisi à dessein, vu que le vent du nord-ouest qui y souffle régulièrement favorisait d'une manière extraordinaire la marche des hauts-fourneaux. Ce sont, sans doute, les Kénites, originaires de ces lieux et connus pour avoir été des forgerons ambulants, qui ont initié les Israélites du temps de Salomon à l'art de la métallurgie, et dans les courses d'Ophir dont le port d'Ezion-Geber était le point de départ, le fer et le cuivre gagnés là servaient de produits d'échange. (The Excavations of Salomon's Seaport : Ezion-Geber. Smiths. Rep. for 1941, p. 453-478. With 14 Plates. Smithsonian Institution, Washington 1942.)

## Afrika.

Die Schicksalsbefragung im Gebiete der alten Sklavenküste (BERNARD MAUPOIL). — Der Kult des *Fa*, Ende des 17. Jahrhunderts für die Sklavenküste bezeugt — Ursprungsort ist wohl der Orient — brachte schon eine ausgeprägte Mythologie mit sich und verband sich mit dem einheimischen Götterkult. *Fa*, von gebildeten Wahrsagern als Stimme *Mawu's* gedeutet, die den Menschen durch den *Bokonö* (Priester, Wahrsager und Arzt) das Schicksal kündigt, wird vom Volk als selbständiger Orakelgott verehrt, umgeben von einem ganzen Götterkranz (Mythisierung der einzelnen Orakelzeichen). In drei Initiationsstadien — durch das letzte erfährt der Kandidat im „Heiligen Wald“ das Schicksalszeichen seines Lebens — wird der einzelne Mensch zum *Fafi* (Kind des *Fa*). In allen Lebenslagen und Nöten kommt der gläubige Schwarze zum *Fa*-Priester, um, nach Vollziehung des verlangten Opfers, aus Palmkernen oder Wahrsageschnur Deu-

## Afrique.

La Géomancie sur l'ancienne Côte des Esclaves (BERNARD MAUPOIL). — Le culte de *Fa*, attesté dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle pour la Côte des Esclaves — originaire sans doute de l'Orient — y apporta une mythologie déjà formée et fusionna avec le culte des divinités indigènes. *Fa*, que des devins initiés interprètent comme la voix de *Mawu* qui annonce leur destinée aux hommes par l'intermédiaire du *Bokonono* (prêtre, devin et médecin), est honoré par le peuple comme une divinité oraculaire indépendante, entourée de toute une couronne de divinités (mythisation des différents signes de divination). Par trois degrés d'initiation — au dernier le candidat apprend dans la « forêt sacrée » le signe fatidique de sa vie — l' élu devient *Fafi* (enfant de *Fa*). Dans toutes les circonstances heureuses et pénibles de la vie, le nègre croyant vient trouver le prêtre de *Fa* pour apprendre, à la suite du sacrifice exigé, au moyen de noyaux, de palmier ou du cordon divina-

tung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen zu erfahren. — Der strenge Fatalismus der Astrologie erscheint in dieser Schicksalsbefragung durch Intervention des menschlichen Zufalls etwas gemildert. Trotzdem bildete der Kult in seiner Blüte eine Stütze für die Autorität des Göttlichen, das konservative Element in der religiösen Vorstellungswelt des Afrikaners. Mit dem Tode GEDEGBE's, des berühmtesten Wahrsagers von Dahome, der dem Autor in seinen Forschungen 1934-1936 Hauptgewährsmann war, schreitet der Verfall des Kultes immer weiter. Das ausgedehnte Material dieser Arbeit, z. T. noch unklar, stammt besonders aus den beiden Zentren Abomey und Porto-Novo. (La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Thèse [Paris 1943] XXVII + 690 pp. Avec 8 planches.)

ANTONIO GIL's „Memória" über Angola im Neudruck (JÜRN JACOB PHILIPSON). — Der Portugiese A. GIL (1802-1879) war als Jurist einige Jahre in Angola tätig. Seine „Memória" über die Sitten der Angola-Völker wurde zwar schon 1854 in Lissabon gedruckt, blieb aber fast allen Afrikanisten unbekannt. GIL's Darstellung stützt sich auf persönliche Beobachtungen und Literaturstudium. Er hat nur einige Seiten der Negerkultur berücksichtigt, besonders die Soziologie, aber es waren gerade jene neuen Aspekte, die seinen Zeitgenossen noch unbekannt waren. Beachtenswert sind schon seine noch unvollständigen Angaben über Bedeutung und Stellung des „Mutterbruders" (Avunculat), besonders wertvoll aber seine ausführliche Darstellung des weitverzweigten Tabusystems in Angola. Dabei ist GIL mehr ein Systematiker als ein nur beschreibender Ethnograph. Er übt auch offene Kritik an der damaligen Kolonialpolitik Portugals. Damals stand der Sklavenhandel von Angola nach Brasilien in voller Blüte. Das ist auch der Grund, weshalb heute die Wissenschaftler in Brasilien sich für GIL's „Memória" interessieren, sodaß PHILIPSON eine kritische Neuausgabe in einer brasilianischen

toire, l'interprétation de son passé, du présent et de l'avenir. Dans cette consultation du sort, le fatalisme rigide de l'astrologie apparaît quelque peu mitigé par l'intervention du hasard humain. Néanmoins, ce culte à son apogée apportait un ferme appui à l'autorité du divin et formait l'élément conservateur dans l'idéologie religieuse de l'Africain. Avec la mort de GEDEGBE, le plus célèbre des devins du Dahomey et interlocuteur principal de l'auteur dans ses recherches de 1934-1936, la décadence de ce culte va s'accroissant. La documentation très étendue de ce travail, dont certains côtés restent encore à éclaircir, provient surtout des centres d'Abomey et de Porto-Novo. (La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Thèse. [Paris 1943], XXVII + 690 pp. Avec 8 planches.)

Réédition du « Memória » sur l'Angola d'ANTONIO GIL (JÜRN JACOB PHILIPSON). — Le Portugais A. GIL (1802-1879) exerça pendant plusieurs années le droit à Angola. Son « Memória » sur les mœurs des peuples de l'Angola fut édité à Lisbonne dès 1854, mais demeura inconnu de presque tous les Africanistes. L'exposé de GIL est basé sur des observations personnelles et des études documentaires. Il s'est limité à quelques aspects seulement de la culture nègre et spécialement à la sociologie; mais c'étaient précisément ces aspects nouveaux que ses contemporains ignoraient encore. Ses données encore incomplètes sur la signification et la position de l'oncle maternel (avunculat) méritent une attention spéciale. Précieux surtout est son exposé du système des tabous très ramifié dans l'Angola. GIL est avant tout un esprit systématique, plus encore qu'un ethnographe qui se contente de décrire. Il exerce également une critique ouverte contre la politique coloniale portugaise d'alors, quand la traite des Noirs florissait entre l'Angola et le Brésil. C'est aussi la raison pour laquelle les savants du Brésil s'intéressent aujourd'hui au « Memória » de GIL, ce qui permet à PHILIPSON de tenter une nouvelle édition critique du « Me-



Buchserie wagen konnte. (Univ. de S. Paulo, Fac. de Fil., Ciênc. e Letr.: Boletim LIV. [Etnografia e Lingua Tupi-Guarani, No. 8.] 59 pp. S. Paulo, Brasil, 1945. [Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras. Caixa Postal 105, B].)

moria» dans une collection brésilienne. (Univ. de S. Paulo, Fac. de Fil. Ciênc. e Letr.: Boletim LIV [Etnografia e Lingua Tupi-Guarani, N° 8]. 59 pp. S. Paulo, Brasil, 1945. [Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras. Caixa Postal 105, B].)

**Über die Kulturen im Mittel-Sudan** (ADAM MISCHLICH). — Auf Anregung und unter Anleitung von Prof. MISCHLICH beschreibt der Haussa UMARU, ein mohammedanischer Imam, das Wirtschaftsleben seines Volkes: Anbaupraxis und Verwertung der Ackerbau-Produkte — Groß- und Kleinviehzucht — Jagd — Fischfang — die mannigfaltige Ausprägung von Gewerbe und Kunsthandwerk, besonders im Weben, Flechten, Spinnen, Gerben, in Töpferei, Schnitzerei, Schmiedearbeit und Hausbau — den weit bekannten Haussa-Handel — und zuletzt noch ihre Spiele, Musikinstrumente und Kriegstaktik. Als Anhang folgen noch Beschreibungen vom Herausgeber über die Stickerei-Verzierung der Toben, über die Technik des Gelbgusses und über die Beschneidung von Knaben und Mädchen, der er in der Stadt Kete beiwohnte. Der deutschen Übersetzung folgt als zweiter Teil der einheimische Originaltext der Aufzeichnungen. (Berlin 1942. Verlag von DIETRICH REIMER. [ANDREWS & STEINER.] XI + 200 SS.)

**La vie économique dans le Soudan Central** (ADAM MISCHLICH). — A l'instigation et sous la direction du professeur MISCHLICH, le Haussa UMARU, imam musulman, nous parle de la vie économique de son peuple: cultures pratiquées et utilisation des produits agricoles — élevage du gros et petit bétail — chasse — pêche — les divers aspects de l'industrie et de l'artisanat, notamment le tissage, le tressage, le filage, le tannage, la céramique, la sculpture sur bois, la ferronnerie et la construction — le commerce très connu des Haussa — enfin, leurs jeux, leurs instruments de musique et leur stratégie guerrière. En appendice, l'éditeur décrit l'ornementation des tapisseries des tobés, la technique de la fonte du laiton, la circoncision de garçons et filles à laquelle il assista dans la ville de Kete. La traduction allemande est suivie, dans une seconde partie, du texte original en langue indigène des notes de l'auteur. (Berlin 1942. Verlag von DIETRICH REIMER [ANDREWS & STEINER]. XI + 200 pages.)

**Altpaläolithikum und quartärzeitliche Meeresspiegel an der Südküste Afrikas** (HENRI BREUIL). — Bekanntlich konnten von NEUVILLE und RUHLMANN (1941) an der Küste Marokkos, von BREUIL und ZBYSZEWSKI (1942) an der Portugals quartärzeitliche Strandstufen mit altpaläolithischen Industrien in den absteigenden Höhen von 90, 60 und 30, 20 und 10 m festgestellt werden. Nun ist es BREUIL mit Hilfe des belgischen Geologen G. MORTELMANS gelungen, auch an der Südküste Afrikas ähnlich abgestufte eiszeitliche Strandlinien mit altpaläolithischen Industrien nachzuweisen. Zur Zeit des ältesten Stellenbosch verlief die Strandlinie in 500-400 Fuß Höhe; während

**Paléolithique ancien et niveaux de mer quaternaires sur la côte méridionale de l'Afrique** (HENRI BREUIL). — On sait que NEUVILLE et RUHLMANN (1941), BREUIL et ZBYSZEWSKI (1942) ont pu déterminer, les deux premiers sur la côte du Maroc, les deux derniers sur celle du Portugal, des terrasses littorales du quaternaire avec des industries du paléolithique ancien à des niveaux s'étageant de 90, 60 et 30, 20 et 10 m. BREUIL, aidé du géologue belge G. MORTELMANS, réussit à identifier également sur la côte méridionale de l'Afrique de semblables terrasses littorales de l'époque glaciaire, avec des industries du paléolithique ancien. Au temps du Stellenbosch le plus ancien, la côte

des mittleren Stellenbosch lag der Spiegel des Ozeans in 200 Fuß Höhe, um dann in der Zeit des späten Stellenbosch oder Fauresmith auf ungefähr den gegenwärtigen Stand hinabzusinken. BREUIL hält eine Mitbeteiligung tektonischer Vorgänge für sehr wahrscheinlich. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 361-374.)

**Beidseitig bearbeitete Spitzen aus Natal** (B. D. MALAN). — Neuere Funde zeigen, daß dieser Gerätetyp weit über Natal verbreitet ist. Seine übliche Zuweisung zur Still Bay-Kultur hält MALAN nicht für richtig. Nach ihm dürfte der Ausstrahlungsherd dieses Typus mehr im Norden zu suchen sein, wenn nicht etwa eine mehrfache Entstehung in Frage kommt, vielleicht als Ergebnis verschiedener Techniken. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 400-410.)

**Strandterrassen mit Steinindustrien im Gebiete des Keurbooms River, Distrikt Knysna, Kap-Provinz** (G. MORTELMANS). — Verfasser stellte in Abstufungen von 600-500, 400, 20-15 und 7-5 Fuß über dem Ozean alte Strandflächen fest, von denen er Artefakte des Prä-(?), Stellenbosch A-E und Middle Stone Age I-II auf sammeln konnte. Er möchte zur Erklärung mehrere tektonische Küstenhebungen von verschiedener Stärke während des Pleistozäns annehmen. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 375-396.)

**Meertiere in den prähistorischen Felsmalereien von Ladybrand** (HENRI BREUIL). — In der Rose Cottage Cave entdeckte BREUIL Darstellungen von Wal und Haifisch. Aus dem gleichen Gebiete war bereits eine Darstellung bekannt, die vier Delphine im Angriff auf eine Schar Fische zeigt. Unzweifelhaft handelt es sich hier um fossile Malereien von mehrtausendjährigem Alter. Da Ladybrand in der Luftlinie 210 Meilen vom Ozean

courait entre 500 et 400 pieds; lors du Stellenbosch moyen, le niveau de la mer se trouvait à 200 pieds, pour descendre durant le Stellenbosch récent ou Fauresmith à peu près au niveau actuel. BREUIL tient pour très probable le concours de phénomènes tectoniques. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 361-374.)

**Pointes de taille bilatérale au Natal** (B. D. MALAN). — Des découvertes récentes donnent la preuve que ce type d'objets est répandu au loin à travers le Natal. Son attribution à la civilisation Still Bay est jugée erronée par MALAN. Selon lui, le centre de diffusion de ce type doit être cherché plus au nord, à moins qu'il ne faille admettre une origine multiple, peut-être comme résultat de techniques différentes. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 400-410.)

**Plages soulevées à industries lithiques de la région de Keurbooms River, district de Knysna, province du Cap** (G. MORTELMANS). — L'auteur a constaté à des étages de 600-500, 400, 20-15 et 7-5 pieds au-dessus de la plage actuelle de l'océan la présence d'anciennes plages, dont il retira des objets travaillés du Pré-(?), Stellenbosch A-E et du Middle Stone Age I-II. Pour expliquer ce fait, il admettrait volontiers plusieurs élévations tectoniques du littoral de force variée pendant le Pleistocène. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 375-396.)

**Animaux marins dans les peintures rupestres préhistoriques de Ladybrand** (HENRI BREUIL). — Dans la Rose Cottage Cave, BREUIL découvrit des représentations de baleines et de requins. De la même région on connaissait déjà une représentation de quatre dauphins à l'attaque d'une troupe de poissons. Il est hors de doute qu'il s'agit là de peintures fossiles plusieurs fois millénaires. Comme Ladybrand se trouve, en ligne droite, à

entfernt ist und das Basutoland mit seinen Bergketten als Querriegel dazwischen liegt, stellt sich die Frage: Woher besaßen die alten Künstler die Kenntnis von den Meertieren? BREUIL macht die Annahme, daß sie nicht so stark an ihre Jagdgebiete gebunden waren wie die neuzeitlichen Buschmänner, sondern jeweils nach der Jagdsaison an die Küste wanderten, um dort ihre Nahrung zu finden. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 353-355.)

**Prähistorische Fischfangbilder** (WALTER W. BATISS). — BATISS berichtet von einer einzigartigen, hübschen Felsmalerei auf dem Drakensberge (Natal), welche im Halbkreis eine Reihe kleiner Boote zeigt, von denen aus Männer Fische speeren. Sein erster Eindruck war, eine Szene von der Meeresküste vor sich zu haben. Zwei später in den Distrikten Ladybrand und Rouxville (Oranje-Freistaat) entdeckte Bilder, deren eines einen Fischer mit Angelrute darstellt, während auf dem anderen ein Mann, wie es scheint, vom Ufer aus Fische speert, bestimmen ihn zu der Annahme, daß diese Szenen sich an einem nahe gelegenen Wasser (See, Fluß oder Bach) abgespielt haben. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 356-360.)

## Amerika.

**Das mexikanische Fliegerspiel** (JOSÉ TUDELA). — Das unter dem Namen „Juego del Volador“ bekannte Spiel Mittelamerikas besteht darin, daß Personen an langen Seilen, die an einem drehbaren Gestell auf einem hohen Pfosten befestigt sind, sich um den Pfosten herum durch die Luft schwingen. Heute erscheint das Fliegerspiel nur noch als festliche Volksbelustigung, doch ist es sicher, daß diesem alten Spiel, das bis in die Vorzeit der Conquista zurückgeht, ursprünglich ein tieferer Sinn (etwa Fruchtbarkeitsideen und kosmische Magiepraktiken) zugrunde lag. TUDELA hat

210 milles de l'océan et que le Basutoland l'en sépare par ses chaînes de montagnes intercalées comme un verrou, on se pose la question: d'où les peintres anciens avaient-ils pris leurs notions d'animaux marins? BREUIL suppose qu'ils n'étaient pas aussi étroitement liés à leurs districts de chasse que le sont les Boschimans d'aujourd'hui, mais qu'ils se déplaçaient, selon la saison, vers la côte pour y chercher leur subsistance. (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 353-355.)

**Scènes de pêche préhistoriques** (WALTER W. BATISS). — BATISS nous parle d'une belle peinture rupestre, unique en son genre, découverte sur le Drakensberg (Natal) et qui représente un certain nombre de petites barques rangées en demi-cercle, d'où des pêcheurs tirent au jave-lot sur des poissons. Sa première impression était de se trouver en face d'une scène de pêche sur la côte maritime. Mais, deux peintures découvertes plus tard dans les districts de Ladybrand et de Rouxville (Etat libre d'Orange) et dont l'une représente un pêcheur à la ligne, tandis que sur l'autre, un homme semble tirer au jave-lot sur le poisson depuis le rivage, firent admettre à l'auteur que ces scènes ont dû se passer au bord d'une eau voisine (lac, fleuve ou rivière). (South African Journal of Science, Vol. XLI [1945], 356-360.)

## Amérique.

**Le jeu mexicain du Pas de géant** (JOSÉ TUDELA). — Ce jeu, bien connu en Amérique centrale, sous le nom de « Juego del Volador », consiste à se balancer autour d'un grand mât au moyen de longues cordes attachées à un disque mobile fixé à son sommet. De nos jours, le « pas de géant » n'est plus qu'une attraction populaire; mais il est hors de doute que ce jeu ancien, qui date d'avant la Conquête, renfermait primitivement une signification plus profonde (peut-être des idées de fécondité, pratiques de magie cosmique). TUDELA vient de réunir, par des citations textuelles et en de brefs



jetzt in wörtlichen Zitaten und kurzen Referaten alles zusammengestellt, was wir aus den Codices und den alten Schriftstellern darüber wissen, und auch die noch erhaltenen bildlichen Darstellungen beigefügt. Auf diese Weise kann er uns in seinem Aufsatz „El 'Volador' Mejicano“ eine gute Vorstellung über das Alter, den Sinn, die Technik und die Entwicklung des mexikanischen Fliegerspiels vermitteln. (Rev. de Indias, VII, Num. 23 [1946], 71-88.)

**Altersschichten der Tres-Zapotes-Keramik (PHILIP DRUCKER).** — Die von C. A. WEIANT (1943) vorwiegend nach typologischen Merkmalen erfolgte Einteilung der prähistorischen Keramik von Tres Zapotes konnte DRUCKER durch seine Ausgrabungen teilweise bestätigen, teilweise berichtigen. Nach DRUCKER („Ceramic sequences at Tres Zapotes, Veracruz, Mexico“) ergibt sich: In der Besiedlung des Gebietes kann man zwei Hauptperioden unterscheiden. Als ältere erscheint die eigentliche Tres-Zapotes-Periode, die ohne Bruch von Anfang bis zu Ende und ohne größere Beeinflussung von außen eine aufsteigende Entwicklung der Keramik in drei Phasen (Früh-, Mittel- und Spätphase) zeigt. Darnach war die Gegend unbewohnt; der Urwald überwuchs den Siedlungsplatz. Später, in der zweiten Periode, kam eine neue Bevölkerung mit einer vollständig anderen Keramik, die man dem Soncautla-Komplex zurechnen kann. Das Ende der Tres-Zapotes-Periode dürfte beiläufig um 1000 n. Chr. anzunehmen sein, der Beginn der Soncautla-Periode etwa zwei Jahrhunderte später. (Smiths. Inst., Bur. Amer. Ethn. Bull. 140 [Washington 1943], 148 pp. with 65 Plates.)

**Die M. C. Keith-Sammlung von Steinartefakten aus Costa Rica (J. ALDEN MASON).** — Zuerst als Angestellter beim Bahnbau, dann als Gründer der großen Bananenpflanzungen in Costa Rica konnte MINOR C. KEITH seit 1872 die größte

comptes rendus, tout ce que nous en savons par les codices et les auteurs anciens, en y joignant toutes les gravures encore conservées. Ainsi son travail « El 'Volador' Mejicano » nous donne une idée nette de l'ancienneté, de la signification, de la technique et de l'évolution du « pas de géant » mexicain. (Rev. de Indias, VII, Num. 23 [1946], 71-88.)

**La suite des céramiques dans les gisements de Tres-Zapotes (PHILIP DRUCKER).** — La division de la céramique préhistorique de Tres-Zapotes établie par C. A. WEIANT (1943) sur la base des caractères typologiques a pu être en partie confirmée par les fouilles de PH. DRUCKER. D'après ce dernier (« Ceramic sequences at Tres-Zapotes, Veracruz, Mexico »), on peut distinguer deux périodes dans la colonisation de ce territoire. La plus ancienne est la véritable période Tres-Zapotes qui, sans interruption, de son origine à son déclin et sans subir d'influence notable du dehors, témoigne d'un développement en perfection de la céramique, en trois étapes consécutives (phases primaire — moyenne — et récente). Après cette période, le pays était inhabité; la forêt-vierge s'empara du terrain de la colonie. Plus tard, dans la deuxième période, une population nouvelle s'y établit avec une céramique tout à fait différente, qu'on pourrait ramener au complexe Soncautla. On peut placer la fin de la période Tres-Zapotes autour de l'an 1000 après Jésus-Christ, et le début de la période Soncautla à environ deux siècles plus tard. (Smiths. Inst., Bur. Amer. Ethn. Bull. 140 [Washington 1943], 148 pp. with 65 Plates.)

**La collection M. C. Keith d'objets travaillés en pierre de Costa Rica (J. ALDEN MASON).** — D'abord employé à la construction de la voie ferrée, puis créateur des grandes bananeraies de Costa Rica, MINOR C. KEITH réussit dès 1872 à réunir

Kollektion von Altertümern aus dieser Gegend zusammenbringen, die sich jetzt in New York befindet. Über einen Teil dieser wertvollen Sammlung, nämlich nur über die kleinen Steinartefakte, veröffentlicht jetzt MASON den ausführlichen und reich illustrierten Katalog „Costa Rican Stonework“. Die meisten Objekte stammen aus Mercedes, einem alten Kultort im Hochland und im Gebiete der Güetar, doch ist es noch eine Streitfrage unter den Gelehrten, ob die Kultur diesem Volk zugeschrieben werden kann. Der Verfasser mußte sich auf eine deskriptive Darstellung beschränken und konnte nur versuchsweise die kulturellen Zusammenhänge so weit ermitteln, wie die Objekte selbst das erlauben oder nahelegen. Obwohl der Sammler größtenteils seine Fundstücke aus ungestörten Gräbern im Hochland entnehmen konnte, sind leider keinerlei schriftliche Angaben über die Grabungen (Stratigraphie, Inhalt der einzelnen Gräber, genaue Lokalisierung usw.) vorhanden. Darum will der Katalog hauptsächlich nur durch eine musterhaft genaue Beschreibung diese quantitativ wie qualitativ hoch zu bewertende Sammlung den interessierten Forschern und Gelehrten zugänglich machen. (Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist., XXXIX [New York 1945], 189-318. With 49 Plates and 44 Text Figures. Price: \$ 2.75.)

la plus grande collection d'antiquités de cette région, actuellement à New-York. Le catalogue détaillé et richement illustré «Costa Rican Stonework» que MASON publie en ce moment, se limite à la partie de cette collection relative aux petits objets en pierre. La plupart de ces objets viennent de Mercedes, siège d'une civilisation très ancienne sur le haut-plateau et dans le territoire des Güetar; les savants, cependant, ne se sont pas encore mis d'accord pour attribuer cette civilisation à cette peuplade. L'auteur a dû se borner à une présentation descriptive des objets et n'a pu établir que provisoirement les relations culturelles pour autant seulement que les objets le permettent ou l'insinuent. Bien que le collectionneur ait pu effectuer ses prélèvements dans des tombes inviolées du haut-plateau, il n'existe malheureusement pas de documents écrits sur les fouilles elles-mêmes (stratigraphie, inventaire des différentes tombes, localisation exacte, etc.). C'est pourquoi le catalogue veut surtout, par une description d'une précision exemplaire, rendre accessible aux savants et aux explorateurs intéressés cette collection très précieuse par le nombre et la qualité des objets qu'elle renferme. (Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist., XXXIX [New-York 1945], 189-318. With 49 Plates et 44 Text Figures. Price: \$. 2.75.)

Sandia ist älter als Folsom (FRANK C. HIBBEN). — Die in den Jahren 1936-1940 durchgeführten Ausgrabungen in den Höhlen des Sandia-Gebirges in New Mexico sind für die Vorgeschichte Nordamerikas von ganz hervorragender Bedeutung geworden. Es handelt sich um mehrere recht lange, aber relativ niedrige Höhlengänge, die infolge starker Versinterung eine ganz ungestörte Kulturschichtung aufbewahrt haben. Unter der ziemlich dicken obersten Schicht aus rezenter Zeit liegt durchgehend eine von der oberen durch eine dünnere Kalziumkarbonatlage getrennte dicke Schicht, die wegen ihrer eingestreuten typischen Folsom-Artefakte eindeutig als der Folsom-Periode angehörig anzusehen ist.

Sandia est plus ancienne que Folsom (FRANK C. HIBBEN). — Les fouilles pratiquées entre les années 1936-1940 dans les cavernes des monts Sandia au Nouveau-Mexique ont pris une importance de premier ordre pour la préhistoire de l'Amérique du Nord. Il s'agit de plusieurs galeries très longues et assez basses qui, par suite de concrétion stalactique très forte, ont conservé des couches de stratification inviolées appartenant à des civilisations différentes. Sous la couche supérieure assez épaisse d'origine récente et séparée d'elle par un sédiment plus mince de carbonate de chaux, s'en trouve une autre, également épaisse qui, à cause d'objets typiques de Folsom qu'on y trouve mélangés, doit être considérée

Darunter wurde eine beträchtliche Lage aus gelblichem Ocker ohne Artefakte festgestellt. Darunter wiederum liegt eine starke Schicht mit Artefakten, die von den Folsom-Typen ganz verschieden sind. Neben zwei Knochenspitzen handelt es sich dabei besonders um Stein- spitzen, die, typologisch in zwei Unter- gruppen getrennt, im allgemeinen größer und gröber sind als die Folsom-Stein- spitzen. Diese Schicht wird jetzt die Sandia-Schicht, die dazu gehörige Kultur die „Sandia-Kultur“ genannt. In den Höhlen wurde unter dieser Schicht keine ältere Kultur mehr gefunden. Folsom und Sandia sind beide jungpaläolithische Kulturen, beide haben auch die gleiche, heute ausgestorbene Fauna, jedoch ist es bis jetzt noch nicht gerechtfertigt, die europäische Terminologie im einzelnen auf nordamerikanische prähistorische Funde anzuwenden. (Evidences of early occupation in Sandia Cave, New Mexico, and other sites in the Sandia-Manzano region. Smiths. Inst. Miscell. Coll., IC, No. 23 [Washington 1941], 64 pp. with 15 Plates.)

sans hésitation comme appartenant à la période de Folsom. Sous cette couche on en découvrit une autre, assez importante, d'ocre jaunâtre et sans objets travaillés. Sous celle-ci, on mit à jour une nouvelle couche avec des objets complètement différents du type Folsom. A part deux pointes d'os, il s'agit là surtout de pierres pointues qui, divisées typologiquement en deux groupes, sont en général plus grandes et plus grossières que les pointes Folsom. Ce gisement s'appelle maintenant le gisement Sandia et la civilisation y afférente la « civilisation Sandia ». On ne trouva pas d'autre civilisation plus ancienne sous cette dernière couche des cavernes. Folsom et Sandia sont toutes deux des civilisations paléolithiques supérieures ; toutes deux présentent la même faune, aujourd'hui disparue. Cependant, on ne saurait encore justifier une application par le détail de la terminologie européenne aux trouvailles préhistoriques de l'Amérique du Nord. (Evidences of early occupation in Sandia Cave, New Mexico, and other sites in the Sandia-Manzano region. Smiths. Inst. Miscell. Coll., I C, N° 23 [Washington 1941], 64 pp. with 15 Plates.)

### Ozeanien.

Neue Gesellschaft und Zeitschrift der Ozeanisten. — Im Dezember 1944 hat sich in Paris am „Musée de l'Homme“ die neue „Société des Océanistes“ konstituiert. Sie hat sich gebildet aus dem Zusammenschluß von vier, bisher selbständigen Gesellschaften, von denen zwei auf französischem Boden („La Société des Océanistes“ und „Le Centre des Etudes Océaniques du Musée de l'Homme“) und zwei auf den ozeanischen Inseln („La Société d'Etudes Océaniques“ in Papeete, und „La Société d'Etudes Mélanésiennes“ in Nouméa) lebten. Der Zusammenschluß soll die getrennten Kräfte fördern. Die neue einheitliche Gesellschaft nimmt als Mitglieder alle Personen auf, die sich für das Studium von Ozeanien (Australien, Melanesien, Polynesien, Mikronesien und Indonesien) interessieren. Als eigene Zeitschrift gibt die Gesellschaft das „Journal de la

### Océanie.

Nouvelles Société et Revue des Océanistes. — En décembre 1944 s'est constituée à Paris, au « Musée de l'Homme », la nouvelle « Société des Océanistes ». Elle s'est formée de la fusion de quatre sociétés jusque-là indépendantes, dont deux sur territoire français (la « Société des Océanistes » et le « Centre des Etudes océaniques du Musée de l'Homme ») et les deux autres dans les Iles de l'Océanie (la « Société des Etudes océaniques » à Papeete et la « Société d'Etudes mélanésiennes » à Nouméa). Le but de la fusion est de coordonner tous ces efforts isolés vers un rendement meilleur. La nouvelle Société accepte comme membres toutes les personnes qui s'intéressent à l'étude de l'Océanie (Australie, Mélanésie, Polynésie, Micronésie et Indonésie). La Société possède sa propre Revue, le « Journal de la Société des Océanistes » ; elle a voulu ainsi absorber en un seul organe ce ntra



Société des Océanistes“ heraus; sie will die bisherigen kleineren Zeitschriften „Journal“ und „Bulletin“ der ehemaligen, getrennten Gesellschaften zu einem einheitlichen und ansehnlichen Publikationsorgan in französischer Sprache zusammenschließen und in neuer Form fortsetzen. Als Generalsekretär der neuen Gesellschaft und als Chefredaktor des neuen Journals zeichnet R. P. PATRICK O'REILLY. Jährlich sollen von der neuen Zeitschrift zwei Hefte herauskommen. Das erste Heft (234 Seiten) erschien im Dezember 1945. Über den Inhalt kann man sich in der „Zeitschriftenschau“ dieses Anthropos-Bandes orientieren. Wir wünschen der neuen Gesellschaft und ihrer Zeitschrift gutes Gedeihen und vollen Erfolg. Weitere Auskünfte erteilt: Musée de l'Homme, Paris XVI<sup>e</sup>.

**Zur Kulturgeschichte Neu-Caledoniens (FELIX SPEISER).** — In seinem Aufsatz „Neu-Caledonien, die südlichen Neuen Hebriden und Polynesien“ legt der Verfasser wieder eine seiner vortrefflichen analytisch-synthetischen Kulturstudien vor, in der er u. a. auch seine früheren Aufstellungen in der Zeitschr. f. Ethn. (1933) selber ergänzen und berichtigen will. Demnach wären die kulturgeschichtlichen Anfänge Neu-Caledoniens jetzt folgendermaßen aufzufassen: 1. Zuerst kam eine „archaische Kultur“ mit einer austronesischen Bevölkerung, vermutlich von der Nordküste Neuguineas ausgehend, als diese Leute noch kein Schwein, wohl aber das Auslegerboot kannten. Anthropologisch waren es Alt-Melaneside mit einer archaisch-melanesischen Sprache. Ihre Kultur bestand aus australischen, papuanischen und wenigen austronesischen Elementen. Diese Kultur erreichte auch als erste die südlichen Neuen Hebriden. 2. Später kam eine zweite Kulturwelle („Emigrantenkultur“), vermutlich von der Sepik-Mündung in Neuguinea ausgehend, nach Neu-Caledonien. Auch diese Kultur hatte noch kein Schwein, sonst aber größeren austronesischen Kulturbesitz. Von dieser Kultur erreichten nur wenige Elemente die südlichen Neuen Hebriden.

plus considérable de langue française et sous une présentation nouvelle, des revues de moindre importance, le « Journal » et le « Bulletin » des anciennes Sociétés. Le R. P. PATRICK O' REILLY signe en qualité de Secrétaire général de la nouvelle Société et de rédacteur en chef du nouveau Journal. La nouvelle Revue paraîtra deux fois par an. Le premier cahier (234 pp.) a paru en décembre 1945. Pour plus de détails, consulter la Revue des Revues de ce volume d'« Anthropos ». Nous souhaitons à la nouvelle Société et à son Journal bonne marche et plein succès. Pour tous renseignements, s'adresser : Musée de l'Homme, Paris XVI<sup>e</sup>.

**Contribution à l'histoire de la civilisation en Nouvelle-Calédonie (FELIX SPEISER).** — Dans son article « La Nouvelle-Calédonie, les Nouvelles-Hébrides méridionales et la Polynésie », l'auteur nous présente de nouveau une de ses excellentes études culturelles analytico-synthétiques, dans laquelle il entreprend, entre autres, de compléter et de corriger lui-même ses assertions précédentes de la Zeitschr. f. Ethn. (1933). D'après le présent travail, les débuts de la civilisation en Nouvelle-Calédonie se présenteraient maintenant comme suit: 1<sup>o</sup> On y rencontre d'abord une « culture archaïque » avec une population austronésienne, venue probablement de la côte septentrionale de la Nouvelle-Guinée et qui ne connaissait pas encore le porc, mais bien le canot à balancier. Du point de vue anthropologique, ils étaient du type mélanésien ancien avec une langue mélanésienne « archaïque ». Leur civilisation se composait surtout d'éléments australiens et papous et, dans une petite mesure, austronésiens. Cette civilisation fut aussi la première à atteindre les Nouvelles-Hébrides du Sud. — 2<sup>o</sup> Plus tard, une seconde vague de civilisation (« civilisation d'émigrants ») atteignit la Nouvelle-Calédonie, partie sans doute de l'embouchure du Sepik en Nouvelle-Gui-

3. Auf der Insel selbst entwickelten sich dann typische lokale Sonderheiten, die aber die Insel nicht mehr verließen.

4. Zur Zeit der großen polynesischen Wanderungen kam ein kleiner Teil der Polynesier von Mikronesien her nach Süden; sie konnten die Neuen Hebriden und Neu-Caledonien nur schwach beeinflussen. 5. Neu-Caledonien hat von den Neuen Hebriden keine Kulturgüter erhalten, außer den wenigen unter Nr. 4 genannten mikronesisch-polynesischen Elementen. (Verh. d. Naturforsch. Ges. Basel LVII [1946], 1-24.)

née. Elle non plus ne connaissait pas encore le porc, mais trahissait déjà une culture austronésienne plus développée. Peu d'éléments de cette civilisation atteignirent les Nouvelles-Hébrides méridionales. — 3° Dans l'île même se développèrent ensuite des particularités locales qui ne quittèrent plus l'île. — 4° Au temps des grandes migrations polynésiennes, un petit nombre de Polynésiens se transportèrent de la Micronésie vers le sud; ils ne purent cependant influencer que faiblement les Nouvelles-Hébrides et la Nouvelle-Calédonie. — 5° A part les quelques rares éléments micronésien-polynésien mentionnés au n° 4, la Nouvelle-Calédonie n'a guère reçu d'apports culturels des Nouvelles-Hébrides. (Verh. d. Naturforsch. Ges. Basel LVII [1946], 1-24.)

## Bibliographie.

**Prümm Karl, S. J.** *Christentum als Neuheitserlebnis.* Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. XVIII + 500 SS. in 8°. Freiburg i. Br. 1939. Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung. Preis: geh. RM 9.40; in Leinen RM 10.80.

Die katholische Kritik in Einzelfragen über das religionsgeschichtliche Verhältnis des Christentums zur Antike dürfte, insbesondere soweit solche im Zusammenhang mit der neutestamentlichen Exegese stehen, nach wie vor in den französischen Gelehrten ihre Hauptvertreter haben. In der Überschau der theologischen Diakrise und Bewältigung des Ganzen an diesem Verhältnis hat sie aber PRÜMM schon in seinem 1935 erschienenen, kulturhistorisch hier bereits (Bd. XXXI [1936], S. 972 ff.) gewürdigten Werk überholt. Gastvorträge, zu denen er auf diesen Erfolg hin eingeladen wurde, gaben ihm seither willkommene Gelegenheit, das seinerzeit um die zwölf Artikel des römischen Taufsymbols (als einem offiziellen Ausdruck von Hauptsächlichstem am Christentum) entwickelte religionsvergleichende Bild noch einmal, und zwar jetzt zentral vom spezifisch katholisch gefaßten christlichen Erlösungsgedanken aus, zu entwerfen. Das Herzstück dieses Erlösungsgedankens ist das liebende Heimholen der Schöpfung aus der Unheilssituation, in die ihre natürliche Seinslabilität durch dämonische Willensverkehrung im Menschen geriet und immer weiter gerät, durch die schon von Anfang an der Schöpfung am unmittelbarsten zugewendete Wesensbeziehung des Göttlichen: 1. in deren persönlichem Einsatz als ein alle Unheilssituation auf sich nehmender und sühnend durchstehender Menschgewordener und 2. in mystisch-gesellschaftlichem Fortwirken, bei dem die Menschen im Priestertum und die Natur im Materiellen der Sakramentalien mit ihm zur allmählichen Herbeiführung der endzeitlichen Gottverbundenheit des Anthro-po-Bio-Kosmos beteiligt sind. Nach P. näherte sich die Antike diesem Erlösungsbegriff von drei Seiten her, durch ihr teilweise sehr lebendiges Bewußtsein: erstens von der Tatsache der Unheilssituation, zweitens von ihrem Verschuldetsein durch die Menschen, drittens von ihrer Hoffnungslosigkeit. Am Religionszustand hält P. mehr den Polytheismus und den Aberglauben, weniger aber das Menschenopfer, das er im Gegensatz zu den Kirchenvätern in seinem Sinn positiver zu beurteilen geneigt ist, für Anzeichen der tiefen Erlösungsbedürftigkeit des Heidentums. An den landläufigen Vorstellungen von der großen Erlösungssehnsucht des Heidentums bringt P. insofern eine beachtenswerte Korrektur an, als er, auf das einschlägige Buch von A. JEREMIAS sich überhaupt nicht und auf das Werk von W. STAERK nur wenig beziehend, den Mysterienreligionen, die doch allgemein als die Hauptvertreter eines nicht verkünderischen, naturhaft agrarischen Typs von Erlösungsreligion gelten, den Charakter als Erlösungsreligion von Grund aus abspricht (S. 143). Vielleicht wird man aber bei diesen in eminentem Sinn als Lebensreligionen aufzufassenden Kulte wenigstens mit einem besonderen Richtungssinn auf Erlösung doch rechnen müssen. Ich glaube, daß diese Sinndeutung in P.'s Meinung ohne weiteres Platz haben dürfte. Die Kronzeugin der christlichen Theologie für Erlösungshoffnung bei den klassischen Völkern, die 4. Ekloge VERGIL's, entpuppt sich immer mehr als ein Versager. Sie bezeugt nur, daß man im



stoischen Sinne an eine ewige Wiederkehr neuer Zeitalter glaubte, bei denen immer nur das erste als „goldenes“ gedacht wurde. Der Wunderknabe der Ekloge steht zwar zeichenhaft am Beginn einer solchen neuen Periode, aber er ist in keiner Weise der Bewirker des heilvollen Umschwunges. Als echte Erlösergestalt wurde hingegen der Kaiser gedacht, aber die an ihn sich knüpfende Heilbringervorstellung steht nicht ohne jede Beziehung zu den weltreichlichen Messianismen des Ostens da, von denen auch sonst das Indogermanentum nicht ganz unberührt geblieben ist.

In der Gliederung und Auswahl der Stoffe nach ihrer Beziehung zum Erlösungsgedanken verfolgt P., diesmal vielleicht noch mehr als in seinen anderen religionswissenschaftlichen Arbeiten, in erster Linie theologische Absichten. Diese leiten ihn auch dort, wo er das Christentum als eine aus ihrer Wesensmitte beurteilte Leitgestalt mit Einzelheiten der religiösen Vor- und Umwelt des Christentums auseinandersetzt. Das ist natürlich ein ganz anderer Vorgang, als wenn ein Religionsphänomenologe die Wesenszüge des Christentums erst nach und nach durch den systematischen Vergleich mit den verschiedenen anderen Religionen herausarbeiten wollte. Und doch, es fehlt gerade bei diesem Buche P.'s nicht ein tüchtiger Einschlag von wesensforschender Methode, die man heute mitunter auch in Theologenkreisen gerne als Überholerin oder gar Ablöserin der Kulturhistorie auf den Schild erheben möchte. Das Thema, wie er es sich gesteckt hat, verweist ihn, der sich stets als warmen Freund der kulturhistorischen Völkerkunde bekannt hat, auf diesen Weg. Das Neuheitserlebnis der Kirchenväter am Christentum, d. i. also jener Persönlichkeiten, die entweder selbst aus dem spätantiken Heidentum herüberkamen oder doch mit ihm noch apologetisch zu ringen hatten, und die es auf Grund ihrer Bildungshöhe in wissenschaftlich bedeutsamer Weise tun konnten, ist an sich, wie jede Selbstauffassung von Religionen, Angelegenheit einer wesensforschenden Arbeitsweise und nicht der Beziehungsforschung. Die Vorliebe P.'s für IRENÄUS VON LYON, der im Wissenschaftsgeist und in der Überschau über das damals bekannte Gesamtgebiet des Religiösen einem KLEMENS VON ALEXANDRIEN weit nachsteht, hat wieder ihre theologischen Gründe. Aber sogar sie rechtfertigt sich nebenbei recht gut auch vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus. Die Gnosis, mit der IRENÄUS in systematischem Geisteskampf stand, ist nämlich bei all ihrer Gemischtheit mit den verschiedenartigsten Religionselementen und trotz ihrer wenig gestalthaften, fast möchte man sagen, amöboiden Natur doch ein in sich immerhin geschlosseneres Religionsgebilde gewesen als die spätantiken Religionen alle zusammengenommen, auf die das weitausholende Genie eines KLEMENS ALEXANDRINUS hinüberblickte. Dadurch wird IRENÄUS leichter des Unterscheidenden gewahr, während KLEMENS, obwohl er in seinem „Paidagogos“ wie kaum ein anderer den Wesensunterschied der christlichen Moral gegenüber der heidnischen erfaßt hat, die Glaubensvorstellungen des Christentums, je weiter herauf in den Kapiteln seiner „Strommata“, immer mehr in einer Einheit mit dem Religiösen in seiner Gesamtverbreitung zu sehen geneigt ist, ohne freilich dabei das Christentum etwa nur als fortgebildetes Heidentum verstehen zu wollen oder die Schwächen des Heidentums gering zu achten.

Wollte jemand noch über das Maß des bereits Gesagten hinaus betonen, daß der Autor Religionswissenschaft „doch nur“ zu theologischen Zwecken betreibt, kann er dies, ohne ungerecht zu werden, nicht tun, wenn er nicht im selben Augenblick die hervorragenden psychologischen Voraussetzungen anerkennt, die P. mitbringt, um religionswissenschaftlich wertvolle Arbeit zu leisten. Es ist seine hohe Einfühlungsgabe in mit dem Christentum rivalisierende oder auch ihm entgegengesetzte Systeme und Standorte sowie insbesondere seine außerordentlich geduldige Hartnäckigkeit im Abmühen an solchen Sachverhalten, die in den religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterialien seiner Weltanschauung besondere Schwierigkeiten bereiten. Mit solchen Eigenschaften ausgestattet, vermag ein sachkundiger Theologe vieles zutage zu bringen, was einem bloß typologisch gerichteten Forscher überhaupt nicht aufstoßen würde. Wie sehr aber ein Religionswissenschaftler selber mitunter, je nach seinem Thema, auf Theologie angewiesen sein kann, habe ich bei der genauen Ausarbeitung und stofflichen Ausdehnung zweier religionstypologischer Vortragsversuche, des einen über die feineren

Unterschiede in der Bewertung des Heidentums vom Standpunkt der jüdischen und der christlichen Religion und des anderen über den besonderen Begriff von Volk und Menschheit sowie der spannungsvollen Verbindung zwischen beiden in den verschiedenen Religionen, schmerzlich insbesondere auf dem Gebiete der islamischen und buddhistischen, aber auch der jüdischen Theologie erfahren. Und der heute wohl noch immer im Ansteigen begriffene Ruf nach Verdrängung des rein rationalen Verbindens und Scheidens geschichtlicher Kleintatsachen durch großzügige Wesensschau bedeutet auch für den nichttheologischen Wissenschaftsbetrieb eine leidenschaftliche Bejahung der in der Praxis ohnedies kaum ganz zu vermeidenden weltanschaulichen Grundeinstellung a priori. Schon deshalb wird man besser zurückhalten mit jedem Verdikt gegen theologische Zielsetzungen in religionsvergleichenden Fragen. Daß der Ertrag speziell bei P. auch für die Profanforschung ein zweifellos beträchtlicher ist, wird jeder Leser, wenigstens an gewissen Partien seines Buches, abermals mit Genugtuung feststellen.

Eines freilich ist unerläßlich, wenn die theologische Forschung im Religionsvergleich zu ihrer vollen Frucht gelangen soll: ihr Vertreter darf sich nicht auf Anschauungen, z. B. über den allgemeinen Entwicklungsgang der Religion, festgelegt haben, von denen es nicht als sicher ausgemacht gelten kann, daß sie überhaupt in der Wesensfolge seines Bekenntnisses liegen oder daß ihr Zutreffen für alle Formen des Heidentums notwendig als gleichartig angenommen werden müßte. Auf dem engen Raum einer Rezension ist es nicht möglich, alles zu erörtern, was einem in dieser Hinsicht bei der Lektüre auffällt. Daher beschränke ich mich in diesem Punkte auf jenes enggefaßte Tatsachenfeld, für das P. die kulturhistorische Ethnologie anruft, wenn er die theologischen Kategorien des allgemeinen Verfalls und der Rückbesinnung des Heidentums auf eine monotheistische Uroffenbarungsreligion mit unblutigem Anerkennungssopfer von seinen Beobachtungen am Religionszustand der Spätantike aus auch auf Germanen- und Urindogermanentum anzuwenden bestrebt ist. Bei den jetzigen Schwierigkeiten auf dem Schriftenmarkt ist es wohl nur zu begrüßen, wenn man auf diese Weise in der Diskussion auch anderswo längst fällig Gewordenes mit in die Waagschale werfen kann. Mit Rücksicht darauf, daß sich P. in dem hier behandelten (weiterhin mit I zitierten) Buch in erster Linie mit dem Material aus der Antike beschäftigt und den I 9 flüchtig hingeworfenen Hinweis auf das Indogermanische erst nachher, in dem folgenden, ein anderes Mal noch gesondert zu begutachtenden „Religionsgeschichtlichen Handbuch“ (1943) näher begründet, fällt für den in Frage stehenden Punkt auch dieses Werk mit unserm Gegenstand schon hier herein, und es wird (mit II bezeichnet) auch in diesem Sinne mitherangezogen. Wo in diesem Zusammenhang die vom Verfasser in Germanensachen mitbenützte, selbst nicht theologische, aber auf theologische Anliegen Rücksicht nehmende Abhandlung des Rezensenten über „Das Heidentum der Altgermanen“ nicht umgangen werden kann, verwenden wir für sie die allein maßgebende, weil gänzlich neu gearbeitete 3. Auflage vom Jahre 1939 (unter dem Zeichen H 3).

1. Am Zustand der antik heidnischen Endphase hebt P., genau den Tatsachen entsprechend, hervor, daß sich damals trotz der bis dahin unerhörten Vermehrung von Nah-Fach- u. Landesgöttern und Zwischenwesen (II 801) immer gebieterischer die Forderung „auf Einheit und Durchsichtigkeit und gleichzeitig auf Weite und Großräumigkeit der Gottesidee“ geltend machte, was dann am obersten Horizont von Philosophenschulen zum feierlichen Bekenntnis des Göttlichen als eines einheitlichen Allprinzips führt (I 7, II 810 f.). Neben der Beeinflussung vom Spätjudentum und Frühchristentum her, die P. keineswegs gering einschätzen will, wird als Hauptursache das selbständigere Hervortreten der Vernunfttätigkeit in diesem Höhenstadium des Heidentums ins Auge gefaßt; man dürfe jedoch, so sagt der Autor ausdrücklich wieder (II 98), deswegen nicht etwa die ganze Periode als „greisenhaft oder altersschwach“ aburteilen. Einen echten Fortschritt des Heidentums in sich selber sieht aber P. in dieser Besserung nicht, sondern nur eine Wiederannäherung an einen von früher, auch bei diesen Völkern und überhaupt im ganzen Indogermanentum, noch erhalten gebliebenen, „besseren“ Urzustand. Nun haben aber die Indogermanen weder jemals etwas Ähnliches wie den



völkischen Eifer des nachexilischen Judentums für den Monotheismus (I 23) gezeigt, noch kann nach dem heutigen wissenschaftlichen Bild von der Entstehung und Frühentwicklung des Urindogermanentums für dieses, oder auch für die griechischen und italischen Urstämme, überhaupt ein Eingottglaube angenommen werden, es ist nur mit einem noch stärkeren Herausragen des Himmelsgottes über seine, wenn auch noch recht kleine patriarchale Götterfamilie (so P. selbst II 17, 815) zu rechnen. Genauer besehen, beruft sich der vorsichtige Apologet aber ohnedies vorwiegend auf die Note würdevoller Erhabenheit und (I 9) auf die Vateigenschaft (II 39 ff. u. 94) an diesem Urgott und nicht auf seine ausschließliche Einzigkeit, wenn er u. a. auch ein Durchschlagen aus der urindogermanischen Frömmigkeit noch in so später Zeit und bei völkisch bereits so stark vermischtem Heidentum doch nicht ganz leugnen möchte, obwohl er nur den Anteil einer bei allen Menschen als gleich vorausgesetzten Vernunft beim Aufschwung der Religion am Ende der Antike für groß hält, den der volkhafte besondern Seelenkräfte aber in diesem Prozeß eher negativ einschätzt (I 23). Daß aber der Beitrag indogermanischen Wesens auch hiezu, wie sonst in der Antike und nicht zuletzt auch im Hellenismus (C. SCHNEIDER, Die griechische Grundlage der hellenistischen Religionsgeschichte. ARW 1939, S. 300 ff.) und wohl einschließlich der Stoa mit ihrer Betonung der Allbezogenheit des Göttlichen, ein zum mindesten nennenswerter gewesen sein muß, drängt sich förmlich auf. In der Tat wird sich kaum jede Kontinuität im Gemütsinhalte zwischen dem patriarchalischen Tagvater idg. Urzeit und dem „Vater des Alls“, so wie ihn die Stoa hauptsächlich verstanden hat, mit Erfolg wegstreiten lassen.

Aber auch in der Einheitserfassung des Göttlichen braucht man der indogermanischen Religiosität nicht jede Fähigkeit abzusprechen, nur ist ihr Modus darin ein anderer als der beim Judentum, nämlich eine allmählich über die Einheitserkenntnis der Natur zu einer tieferen Einheitserkenntnis des Göttlichen weiterschreitende Besinnung. Mit seiner Feststellung (I 6 f.), daß dem spätantiken Einheitserfassen des Göttlichen eine erste Blüte echt naturphilosophischen Denkens vorangegangen ist, hat P. an das eigentlich Ursächliche wohl weit unmittelbarer gerührt als E. PETERSON mit seinem Versuch, den endogen heidnischen Monotheismus an der Wende zum Christentum und teilweise auch noch die Geschichte des christlichen Monotheismus als ein in erster Linie politisches Problem zu verstehen, das heißt als eine Begleiterscheinung und Wirkung des Aufkommens von Weltmonarchien bei religiöser Bewertung des Kaiser- und Staatsführertums. Man darf diese Seite kaum so stark voranstellen. Wir sehen nämlich auch in der Endphase des germanischen Heidentums, und zwar auf Island, wo sich das Germanische gerade gegenüber dem eindringenden Großkönigtum gegenüber trotzig zurückhielt, einerseits eine Zusammenfassung der Götterwelt unter dem inzwischen doch auch dort hochgekommenen neuen Herrschergott *Odin*<sup>1</sup>, in der Rolle wieder als „Allvater“ am Werke, andererseits (siehe H. 3, S. 220, A. 183) das nachdenkliche Sichannähern volkstypischer Grübler an einen echten Eingottglauben, und dies in einem Entwicklungsstadium, das noch keineswegs das eigentlich philosophische Zeitalter der Germanen genannt werden kann. Die Germanen erlebten dieses erst im Zustand der Verchristlichung, weil sie in die Auseinandersetzung mit dem Christentum

<sup>1</sup> Das klarste Zeugnis über die Aufhöhung *Wodan's* zum obersten Götterherrn stammt schließlich aus der jüngeren Edda, hiemit also aus Island. Man darf den Charakter dieser Insel als ausschließlichem *Thors*-Land nicht übertreiben, denn es stehen, wie DE VRIES (AgRg II, S. 205) richtig bemerkt, immerhin schon einige der bedeutendsten heidnischen Isländer in einem stark persönlichen Verhältnis zu *Odin*. Mit der Zeit hat sich eben sogar dort *Odin* doch durchgesetzt. JAN DE VRIES hat in seinem ausführlichen Kapitel über *Odin* (II, S. 168 ff.) der Tatsache vorläufig noch wenig Beachtung geschenkt, daß *Odin*, wie übrigens auch andere ursprünglich erdverbundene Götter, z. B. *Freyr*, bei den Germanen (H. 3, S. 179) bei seinem Aufstieg den Habitus eines Himmelsgottes, und auf diese Weise wohl auch den eines Schein-*Juppiter* angenommen hat. Es wird noch einmal näher zu prüfen sein, ob am Ende bei den Sueben, die besonders betont und langanhaltend als Verehrer des alten Himmelsgottes dastehen (siehe hier unsere Anm. 5), für diesen Rollenerwerb bei *Wodan* eine besonders günstige Voraussetzung gegeben war.



schon hineingerieten, bevor sie noch in ihr völkisches Reifestadium eingetreten waren. In den beiden genannten Punkten äußert sich unverkennbar ein Drang zur Einheitschau auf dem Höhepunkt des Persönlichkeitsdenkens, d. i. der Anwendung anthropomorpher Vorstellungen auf das Göttliche, wo sich der Gottesgedanke in bunter Vielfalt zerstrahlt. In der Bronzezeit, als die germanische Frömmigkeit noch nicht so gesteigert „jugendalterlich“, sondern noch mehr „kindheitlich“, stärker nach außen gewendet gewesen sein dürfte, scheint sich jener Drang hauptsächlich um das Erlebnis der Sonne als dem vorzüglichsten Eintrittsort des lebenspendenden Lichtes vereinigt zu haben, ohne daß aber die Sonne dabei auch nur annähernd in so plastischer Gestalthaftigkeit und so herrscherlicher Rolle über die anderen Götter gedacht worden wäre, wie um dieselbe Zeit etwa ein *Marduk* oder ein *Re*. Da es in späterer Zeit aber an besonderer Sonnenbeziehung nicht einmal bei *Wodan* ganz fehlt, ist es nicht unmöglich, daß sein älterer Vorgänger an der Spitze der Götter, der Himmels-gott, zur nordischen Bronzezeit noch enger mit der Sonne verbunden vorgestellt wurde. Das Einheitserlebnis des Göttlichen als eines unpersönlichen Etwas, wegen des ursprünglich sächlichen Geschlechtes des Wortes Gott gerne als ein Wesensmerkmal germanischen Gottverständnisses in Anspruch genommen, bezog sich zuerst, wie sich am Indoarischen noch besser erkennen läßt, auf das Licht und nicht auf die Sonne. Auf alle Fälle fehlt auch dem Germanischen ein besonderer Stil und ein eigenes Tempo in der Einheitserfassung des Göttlichen nicht ganz, und in diesem Sinne ordnet es sich wieder entsprechend ins Indogermanische ein.

2. An einer anderen, am spätantiken Religionszustand nicht weniger auffallenden Erscheinung, nämlich einer beträchtlichen, das ganze Mittelmeergebiet ergreifenden Abschwächung des Menschenopfers lassen sich Tat- und Ursachen noch besser bis in die Einzelheiten verfolgen. P. wendet ihr aber nirgends, nicht einmal in dem eigenen Kapitel über das Opfer (II 490 ff.), ein ähnlich sorgfältiges Augenmerk zu, wie etwa dem Eingottglauben, obwohl man auch in ihr eine Rückwendung zum ursprünglichen Kult, wie ihn die Bibel an den Anfang der Menschheit stellt, sehen könnte. Wohl aber erwähnt er hier und da einzelne Fälle von fortdauernden Menschenopfern, ohne aber, wie dies wünschenswert wäre, alle diese Stellen zusammenzutragen und zu überschauen. Sie könnten allerdings auch in ihrer Gesamtheit das oben vorgetragene, vorsichtig abgetönte Urteil kaum entkräften. Weil das im Durchschnittlichen unleugbar allgemeine Zurückgehen des Menschenopfers nicht, wie der Eingottglaube, eine innere Angelegenheit der Vorstellungswelt, sondern eine äußere des Kultes ist und weil es nicht, wie die philosophische Opferkritik (I 502 ff., I 227), vom Volksleben ganz getrennt werden kann, haben wir es bei ihm sogar mit einer besonders beachtenswerten Sache zu tun. Die Milderung der Kultsitten aus einem Nachlassen der Frömmigkeit herzuleiten, ist deshalb nicht möglich, weil das ganze Zeitalter wohl überhaupt die religiös interessiertere Phase der ganzen Menschheitsgeschichte war. Die fortschreitende Logisierung brachte zwar in einigen philosophischen Richtungen eine Säkularisierung des griechischen Geistes mit sich, aber der tiefste Ausdruck der damaligen Volksseele waren sie nicht. Auch hat ja zum mindesten eines von den damaligen Heidentümern, die gnostische Hermetik, die sich selbst als Offenbarungsreligion fühlte, den blutigen Kult überhaupt heftig abgelehnt. Das war aber unter allen propagatorischen Religionen gerade jene, welche, entgegen der allgemeinen Abneigung gerade der Gnosis vor aller Volksreligion (II 590 f.), geflissentlich das national Ägyptische der Frömmigkeit aufnehmend und pflegend, sich am bewußtesten volksbezogen verhielt (U. KAHRSTEDT, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. München 1944, S. 425).

Ginge es allein nach DIODORUS SICULUS und HERODOT, dann wäre man versucht, zu sagen, daß auch die hermetische Abneigung gegen das Menschenopfer dem beherrschenden Stil der ägyptischen Religion entsprochen habe. Doch machen dabei immerhin die von SETHE, SCHARF, E. MEYER und MURRAY, mehr nebenbei, für die älteren Zeiten Ägyptens herausgearbeiteten Menschenopfer Schwierigkeiten. Bei diesen handelt es sich aber vorwiegend um Grabbeopfer, und auf Darstellungen zeigt sich, daß an dem einen Zentrum solcher Kulte, im unterägyptischen Busiris, die blonden

Libyer (tmhw-Libyer) eher die Geopfertenen als die Opfernden waren und in dem anderen, dem älteren oberägyptischen Abydos, die dunklen (thnw-)Libyer sich vorwiegend rot-haarige Individuen zum Opfer ausgesucht haben (THURNWALD in EBERT's RLV, Bd. 8, 1927, S. 151 f.). Am entscheidensten ist aber der trotz des bestehenden Mutterrechtes vollständig blutopferlose Kult der alten Kanarier (WÖLFEL, Torrianibuch, S. 114), die ein sehr altes, wenn auch spezialisiertes cromagnoides Weißafrikanertum repräsentieren, mit dem auch die libysche Schicht Ägyptens mannigfache, zum Teil recht enge Beziehung hat. Wenn die Blemmyer noch zu PROCOPIUS' Zeiten (*Pers.* I 19, 36) in Philä von römischen Kaisern die Erlaubnis zum Menschenopfer erhielten und die Iberer anscheinend solche eifrig geübt haben (II 687 A. 5), so ist die Stellung der erstgenannten unter den Weißafrikanern zunächst noch unklar und die letztgenannten sind kulturell und rassisch zweifellos stark von der Ägäis beeinflusst<sup>2</sup>. So sieht es also zunächst am Südrand der mediterranen Ökumene, zumal wenn man den Blick auf die noch zur Zeit des AUGUSTINUS nicht ganz untergangenen (II 682 f.) punischen Volkselemente<sup>3</sup> richtet, doch sehr darnach aus, als ob dort der Sieg der Vernunft über die Menschenopfergeuel ganz wesentlich von der Naturanlage eines bestimmten, eben des altweißafrikanischen Volksteils, befügelt worden wäre.

Tritt aber überhaupt einmal ein Volkstum auf unserem Beobachtungsfeld in den Bereich einer ernster zu nehmenden Möglichkeit, warum dann nicht jenes, das, wie wir gesehen haben, die Antike bis zu ihrem Ausklingen formte und prägte und das neben hohen Sachkulturleistungen in all seinen Phasen und Teilgruppen, insbesondere aber in der Dreiheit des Graeko-Italiker-Germanentums, auch hohe Persönlichkeitswerte entwickelt hat, in einem Ausmaß, wie sich dies kaum sonst irgendwo gezeigt hat, nämlich

<sup>2</sup> Ob mit der dem *Nerthus*-Kult ähnlichen Feier am Tritonsee (Literatur bei WÖLFEL, Hauptprobleme Weißafrikas, S. 127, A. 68) auch ein Sklavenopfer verbunden war und mit welchen Einflüssen am Tritonsee außer der zweifellos libyschen Grundschichte zu rechnen wäre, kann ich vorläufig, weil mir die Quellen augenblicklich nicht zugänglich sind, nicht entscheiden. Im Torrianibuch zitiert WÖLFEL S. 44, A. 1 Rhein. Museum 1937, S. 89 f., mir ebenfalls jetzt nicht erreichbar.

<sup>3</sup> Die Beobachtung, daß in Syrophönicien die Menschenopfer nicht früher zurücktraten, bevor sich dort mehr und mehr griechisches Wesen durchsetzte, und daß sie sich in Nordafrika am hartnäckigsten auf einst punischem Boden erhielten (TERTULLIAN erwähnt *Apol.* 9 noch für seine Zeit als vereinzelter Fall das Opfer zweier Kinder für die Sonne), spricht gegen die Behauptung RENAN's (in einer unter dem Titel „La religion de l'humanité“ in „Pages choisies“, Paris 1934, S. 98 abgedruckten Stelle seines „Lebens Jesu“), daß die „race sémitique“ den Ruhm habe, die Urheberin der „Religion der Humanität“ zu sein, während von den Indoeuropäern kein „Glaube der Humanität“ hätte entspringen können. Greifen wir, um das Schiefe dieses Urteils ins rechte Licht zu stellen, von dem engeren Problem des Menschenopfers auf den ganzen Fragenkreis um vorchristliche „Menschlichkeit“ hinaus, so ist Ägypten, das nach H. BOLKESTEIN (Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Ägypten. Utrecht 1939, S. 444 ff.) allerdings in der Idee der göttlichen Barmherzigkeit und der menschlichen Hilfespflicht gegen die Armen obenanstand, hierin kein typischer Repräsentant gemeinsemitischen Geistes. Und auch der nichtgriechische Einschlag im ausgesprochen philanthropischen Kult eines *Zeus Panamavros* in Karien (BOLKESTEIN, S. 479 f.) ist gewiß nicht orientalid. BOLKESTEIN zeigt selbst den andersgelagerten, spezifisch klassischen Typ der „Menschlichkeit“ auf (S. 320 ff.), und kein Geringerer als I. HEINEMANN, führt in seinem hervorragenden Artikel über „humanitas“ (PAULY-WISSOWA, Suppl. Bd. 5) die hellenistische Humanität (S. 289 ff.) auf attische (Sp. 286 f.) und „vorphilosophische“ Wurzeln im Griechentum (Sp. 285 f.) zurück. Auch bei den Römern stößt er (Sp. 300) auf volkeigene Spuren in derselben Richtung.

Kaum im selben Ausmaß ließen sich als praktischer Beweis von Menschlichkeitsinn die im Militärwesen der Römer anzutreffenden Valetudinarien (R. SCHULTZE, Die römischen Legionslazarette in Veteran- und anderen Legionslagern. In „Bonner Jahrbücher“, Darmstadt, 139, Jahrg. 1934, S. 54 ff.) ins Treffen führen. Trotzdem bleibt das Wesentliche unserer Ansicht bestehen, daß nämlich 1., wenigstens allem Anschein nach, der weißafrikanische Menschenschlag einer geringeren Reife bedurfte, um weniger barbarisch zu sein als der mediterrane und 2. daß bei diesem hauptsächlich doch das indogermanische Element, schon bei den Vorsokratikern sowohl nach der humanistischen als auch nach der humanitären Seite wirksam, mehr den Logos anregte. Das stärkere Bewußtwerden und die Pflichtverkündung eines spezifisch antiken Menschheitsgedankens war wohl die eigentliche Gipfelleistung der hellenistischen Philosophie.



das indogermanische? Ist doch der in der Religionsgeschichte auch sonst vielfach bekannte nachträgliche Ersatz von Menschenopfern durch solche mit Wesen niedriger Gattung (E. A. GAITH, ERE VI, S. 848, 849a) bei den Indogermanen zum mindesten nicht seltener nachweisbar als bei anderen Völkern und befindet sich doch unter den Gründen, warum die klassischen Völker mit Verachtung auf die Rohheiten der Barbaren herabblicken, nicht zuletzt die Häufigkeit und Grausamkeit ihrer Menschenopfer. Nun gehören in die Barbarenperspektive der Griechen und insbesondere der Römer allerdings auch indogermanische Völker, an denen gerade das Menschenopfer besonders mit auffiel. So hatten es die Perser wenigstens in ihrer Königsreligion in nicht geringer Übung (HERODOT, VII 114, VII 180, VII 39, *Medea* I 86) und in Europa waren es neben den Germanen die Kelten, an deren blutigen Sitten man sich besonders stieß. Dem steht aber wieder gegenüber, daß wenigstens bei diesen, den blutigsten aller europäischen Indogermanen, der von W. KRAUSE im Anschluß an die Kretaforschung F. SCHACHERMEYR's festgestellte tiefgreifende und wohl schon bei der Bildung des Keltentums mitwirksame Einschlag westlicher Rasse eine befriedigende Erklärung liefert. Desgleichen wird nach den Forschungen HEINE-GELDERN's niemand mehr den wesentlichen Einfluß der Mundavölker und eines Substrates, das mit den heutigen Assamvölkern verwandt war, auf die indischen Menschenopfer verkennen können<sup>4</sup>. Und doch gibt es drei Gruppen von Tatsachen, aus denen sich eindeutig entnehmen läßt, daß das Menschenopfer dem eigentlich Indogermanischen doch kaum schon von altersher so artfremd gewesen sein kann, wie wir dies etwa für die altcromagnonide Schicht Weißafrikas glauben herausspüren zu können.

Die bei weitem wichtigste unter diesen Tatsachen ist die Verbindung des alten Himmelsgottes mit dem Menschenopfer an den Urfängen gerade der Germano-Graeko-Italiker, die zusammen nicht ohne Grund als die kulturwirksamste volkhafte Dreieinheit Europas angesehen werden. Wir beobachten das Menschenopfer in engster Verknüpfung mit der Hauptfeier des Himmelsgottes bei den Ursueben genau so wie bei den Latinern im Kult des *Jupiter Latiaris*<sup>5</sup> (das Menschenopfer geht hier nicht bloß

<sup>4</sup> DÖRGENS bringt in seinem rein Berichtsgeschichtliches referierenden und ins Urzeitliche in keiner Weise hineinleuchtenden Aufsatz „Neuerkenntnisse zur Frage der Menschenopfer“ (F. F. 1940, S. 334) einen Fall von derartigen shivaitischen Menschenopfern noch in der Zeit der Jesuitenmission.

<sup>5</sup> Daß das Menschenopfer bei den Germanen noch vor der Zeit, da *Mercurius-Wodan* zum obersten Götterherrscher aufgerückt war, mit *Teiwaz* und *Thor* verbunden gewesen sein muß, erkennen wir mit Sicherheit 1. aus den Zeugnissen antiker Quellen über einen vom *Mercurius* ausdrücklich unterschiedenen *Mars* ebenfalls als Empfänger von Menschenopfern, wobei dieser *Mars* nach der ganzen Lage der Dinge niemand anderer sein kann als der alte Himmelsgott *Teiwaz* in der Sondereigenschaft als Kriegsgott, in der ihn ein Teil der niederrheinischen Stämme zur Römerzeit ganz besonders verehrt haben muß, ohne daß sich aber bei ihnen in ähnlicher Weise wie bei den Semnonen seine Rolle als oberster Gott noch deutlich herausspüren ließe. 2. Aus kontinental christlichen (Synode von Liftinae und DUDO v. ST. QUENTIN) und isländischen Berichten über Menschenopfer an *Thor*, gleichviel ob sie ihm mehr in seiner Eigenschaft als bäuerlicher Wettergott oder schon in der gehobenen Rolle eines gigantenüberwindenden *Juppiter* gegolten haben mögen. Wichtig ist, daß die auf Island bezeugte Opferweise an einem Steinkreis durch Brechen des Rückgrates schon allein dem Wortlaute nach auf Anpassung des Menschenopfers an eine Abart der Megalithkultur mit Recht schließen ließe, wenn nicht auch noch die ethnologische Ähnlichkeit mit dem *Thlen*-Kult der hochmegalithischen Khasi in Hinterindien (R. HEINE-GELDERN, Kopffjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien, MAGW 47, 1917, S. 62) auf Megalithisches hindeutete.

Die Natur des Semnonen-*Regnators* als Himmelsgott, und zwar als unmittelbar weitergebildete, d. h. nicht in *Wodan* aufgenommene und in ihn ganz umgewandelte, Form des alten Himmelsgottes erscheint mir auch durch das neuerliche Eintreten GÜNTERT's (Geschichte der germanischen Völkerschaften. Leipzig 1943, S. 82), des einzigen unter den heutigen Indogermanisten, der sich von seinem Fache aus ausführlicher um die Probleme der Germanenreligion kümmert, für *Wodan* als diesen *Regnator* in keiner Weise erschüttert, denn ich habe ja selbst schon vor GÜNTERT (wie er jetzt S. 84 ff.) die Meinung vertreten, daß die Religionsbewegung mit *Wodan* im Mittelpunkt nicht erst von den Kelten, sondern schon viel früher von den Thrakern zu den Germanen ausgestrahlt sei und so den heroischen Totenführer auch bei diesen in die



aus dem noch spät üblichen Brauch des Schaukelns von Wachspuppen bei der *Latiaris*-Feier hervor, auf die HOMMEL aufmerksam gemacht hat, sondern noch unmittelbarer aus der die Angaben mehrerer Kirchenväter bestätigenden Aussage des PORPHYRIUS, *De abst.* 2, 56, wonach noch zu seiner Zeit an diesem Feste ein Verbrecher hingerichtet worden sei) und bei den Griechen in einigen schreckhaften Bergkulten des *Zeus*<sup>6</sup>, nämlich des messenischen von Ithome, des arkadischen *Lykaios* und unter dem Kulte des *Zeus Laphystios* hauptsächlich der von HERODOT, VII 197, beschriebene. Ob in dem seinen Ursprüngen nach im ganzen wohl etwas älteren Illyrertum das von ARRIAN (*Anabasis* I 5, 7) für die Zeit Alexanders des Großen bezeugte Menschenopfer (3 Knaben, 3 Mädchen, 3 schwarze Widder), der Taulantier, deren Name noch in der Neuzeit am Boden der

Rolle des höchsten Gottes gebracht habe, mich aber, wegen der Unterscheidung eines *Juppiter* von einem *Mercur* im südlicheren Germanien noch in der Zeit der Mission, trotzdem für einen echten *Juppiter*, d. i. also einen vom Himmelsgott in der Richtung auf den Wettergott weitergerückten nordischen Sturmherrn entschieden. Dieser Standpunkt hat dann durch die nach meiner Semnonenarbeit erschienene Studie R. KLENLE'S (Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes (ARW 1938) insofern eine wesentliche Stütze erfahren, als KLENLE das Nebeneinanderstehen eines *Juppiter*, und zwar eines *Juppiter O. M.* und eines *Mercurius* gerade für die Sueben in der Römerzeit als besonders charakteristisch erkannt hat. Die spätere christliche Interpretation des *Donar* als *Juppiter* hing also nicht mehr in der Luft, und das kam meiner Auffassung vom Semnonen-*Regnator* nur zugute. Erfreulich ist, daß GÜNTERT nun immerhin weit mehr als früher den Charakter der Altschwaben als einer besonderen *Irmin-Ziu*-Kultgenossenschaft hervorhebt (S. 81), was umso berechtigter ist, als inzwischen durch KRAUSE auch wieder der aus textkritischen Gründen zweifelhaft gewordene Ausdruck *ciuari* in diesem Sinne mehr zu Ehren gekommen ist. Die noch offenbleibende Problematik bezüglich des *Juppiter Latiaris* und des Semnonen-*Regnator's*, deren nächste Verwandtschaft miteinander wieder, nur von anderer Seite her, eine Bestätigung meiner Ansicht bedeutet, betrifft aber einen Punkt, an dem nun die ganze Sache noch einmal ganz von neuem angepackt werden muß, nämlich die Frage, ob die in mannigfachen, von GÜDEMANN zusammengetragenen, Stellen gefeierte Herrscherfunktion des *Juppiter O. M.* dem *Juppiter Latiaris* (und auch dem ursprünglichen *Zeus* der Griechenstämme) ebenso zugeschrieben werden kann, wie dem stadtrömischen *Juppiter Optimus Maximus*, von dem sie ausschließlich ausgesagt werden. Da HOMMEL selbst in seinem Vorbericht „Der Himmelvater als gemeinsame Gottgestalt der grossen indogermanischen Volksreligionen (F. F. 1943, S. 96) keine geradlinige Weiterentwicklung, sondern fremde Einflüsse bei der Umwandlung des lateinischen in den stadtrömischen *Juppiter* annimmt, wird er es ohne weiteres verstehen und gern verbuchen, wenn ich das noch Fragliche an der von ihm nun auch erkannten Nächstverwandtschaft der ursuebischen und der lateinischen Amphiktyonie vor allem bezüglich des *Regnator*-Gedankens (Anthropos XXXV-VI, 1940/1941, S. 474) angedeutet habe. M. E. liegt aber die Lösung in einem ethnologischen Gesichtspunkt: daß es nämlich gar nicht erst der Ausbildung monarchischer Systeme bedarf, damit ein patriarchal gedachter Vatergott, wie der urindogermanische Tagvater es gewesen sein muß (das Patriarchale hebt auch NILSSON für den Ur-*Zeus* ausdrücklich als wesensprägend hervor), auch als allbezogener Gott empfunden werde. Es genügt vielmehr, wenn sich für die betreffende Völkergruppe außer patriarchaler Soziologie noch eine besondere Universumsbeziehung in der Gottesvorstellung bei einem Volk nachweisen läßt, was aber gerade bei den Indogermanen angesichts ihrer Fülle „du sentiment de l'infini“ (RENAN) zweifellos der Fall ist. Aus *Rgveda* 6, 20, 2 geht, zusammengehalten mit *Rgveda* 5, 41, 3 übrigens indirekt hervor, daß schon *Dyaus* keineswegs bloß Vater, sondern auch schon „Herrscher“ gewesen ist.

<sup>6</sup> Die *Zeus*-Kulte sind allem Anschein nach schon vor der dorischen Wanderung von den frühhellenischen Völkern entwickelt worden. Einen besonderen Anteil an der Überwindung des Menschenopfers gerade den Dorern zuzuschreiben, ist deswegen kaum möglich, weil sie in ihrer Härte der germanenähnlichste aller griechischen Stämme gewesen sind und die Germanen, wie wir sehen werden, keinesfalls eine menschenopferfreie oder auch nur eine stark aus dem Menschenopfer herausstrebende Frömmigkeit aufzuweisen haben. Die zum erstenmal von P. versuchte Deutung einer gewissen Opferweise der Lakedämonier als Überbleibsel eines alten Knochenprimitialopfers (II 491, 498) wäre kein Gegengrund gegen alte Menschenopfer auch bei den Dorern. Es müssen in dieser Überwindung übrigens ihrerseits auch die frühhellenischen Stämme ihren Fortschritt gemacht haben und jene Mysterien, in denen sich das Menschenopfer am längsten erhielt, hatten sicher nicht in diesen Volksschichten ihre Hauptwurzeln. Auf alle Fälle flaut das Menschenopfer schon lange vor dem Hellenismus, schon in der klassischen Periode der Graeko-Italiker, merklich ab.

heutigen Hauptvertreter des Illyrertums, der Albaner, haftete (PAULY-WISSOWA, Bd. II, 1932, Sp. 2527) gerade dem (von HESYCHIUS für die epirotischen Molosser bezeugten) Himmelsgott *Deipatyros* gegolten hat, läßt sich nicht entscheiden. Wenn auch, insbesondere angesichts des nie recht griechisch gewordenen Charakters Arkadiens die Frage wohl berechtigt ist, ob das klassische Menschenopfer nicht in seiner Gänze (beschrieben von SCHWENN) erst von den Autochthonen her übernommen wurde, für die antiken Anfänge in Griechenland und Italien ist es gleich sicher, daß wohl weit eher ein Recht bestünde, zu sagen, ein CAESAR und ein JULIAN hätten mit ihren, vereinzelt vorgenommenen, Hinrichtungen unter sakralen Umständen eine alte, schon im Wanken begriffene Sitte wieder befestigen wollen, als daß man das merkbliche Wankendwerden dieser Sitten für eine Rückkehr zu einer milderen Anfangsreligion dieser Völker erklären dürfte.

Unter den Ostindogermanen stößt man auf ein derartiges Haften des Menschenopfers am Kult des Himmelsgottes weder bei *Indra* noch bei *Dyaus*. Doch sind die mit Rauschtränken gefeierten Tieropferorgien zum mindesten eines Teiles der Indoarier kaum zu verstehen ohne die Annahme einer vorhergehenden Berührung mit menschenopfernden Stämmen. Wenn wirklich nicht die *Indra-Soma*-Leute Träger dieser Blutritualien gewesen sein sollten, sondern, wie H. S. NYBERG meint, die *Mithra*-Leute, so ist wegen der engen Verbindung dieser ursprünglichen *Mithras*-Stammesreligion mit dem *Jima*-Mythus (H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig 1938, S. 84), und vor allem weil *Mithra-Varuna* in ähnlicher Weise enger zusammengehören wie *Indra-Soma*, wohl anzunehmen, daß in diesem Kreise selbst schon das Menschenopfer Boden gefaßt haben muß, denn man wählte noch in einem Zeitalter, da *Varuna* bereits zum Weltordnungskönig aufgerückt und auch in der Richtung auf den Lichtkönig *Ahura Mazda* hin sich zu entwickeln im Begriffe war, und da ein gereifteres Empfinden das Menschenopfer schon wieder verurteilte (A. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 3. u. 4., Stuttgart-Berlin 1923, S. 363 f. A. 2) einen zum Scheinopfer bestimmten Menschen so aus, daß er *Varuna* in der ihm wohl zuerst zugeschriebenen Gestalt ähnelte, und man bezeichnete ihn auch mit einem Beinamen des *Varuna* (A. WEBER, *Indische Streifen I*, Berlin 1868, S. 63 f.). Allerdings, der *Mahābhārata* II, 227 ff. erwähnte Arierkönig *Jarāsandha*, den der nicht ausschließlich aus der indogermanischen Welt gekommene vishnuitische Gott *Krishna* tadelt, weil er von allen Seiten Könige und Fürsten zum Schlachten zusammentreibe, vermeint diese als Opfer einem noch weiter vom Himmels-gott abstehenden Numen, nämlich dem *Rudra*. Aber auch noch ein weit tieferes Hinabreichen des Menschenopfers, bis ins Urindogermanische, ist nach dem neuen Stand unseres Wissens höchst wahrscheinlich. Das SCHRADER'sche Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde<sup>3</sup> (Berlin-Leipzig 1929, S. 59) zog es schon ernstlich in Erwägung, und vertrat es in dem Sinne, daß von einem früher, d. h. in noch vorindogermanischer Zeit herrschenden Kannibalismus bei der rituellen Menschenschlachtung in der urindogermanischen Zeit keine Spur mehr festgestellt werden könne, daß diese Schlachtung selbst aber in der edlen Absicht fortgeführt wurde, der Gottheit das Beste zu weihen, d. h. also, daß ein vorwiegend magischer Sinn in einen echten Opfergedanken „umgewandelt“ worden sei. Der indologisch vorgebildete kulturhistorische Analytiker der urindogermanischen Kulturstufe, W. KOPPERS, hat seither (*Mélanges de Linguistique et de Philologie offerts à JACQUES V. GINNEKEN*. Paris 1937, S. 149 ff.) durch Rückschlüsse aus mythischen und kultischen Zügen bei fast allen indogermanischen Teilmölkern das Vorhandensein des Mythos von der Zerstückelung eines Urwesens schon für diese älteste Stufe bewiesen. Es ist dies aber gerade jener Mythos, welcher das Menschenopfer nicht nur ausdrückt, sondern der auch am meisten dazu reizt, wie sich an vielen Beispielen erkennen läßt. Wenn nun nach A. WEBER Pferd (S. 67) und Rind (S. 85), d. h. die beiden Haupttiere eines hornviehzüchterischen Pflanzertums (bei wesentlich mitbeteiligter Rolle auch des Rosses), als welches wir uns die indogermanische Urkultur nach KOPPERS vorzustellen haben, im brahmanischen Ritual engstens mit dem Menschenopfer zusammengebracht werden, dann wird man mit Rücksicht auf das gleichzeitige Hereinspielen des erwähnten Mythos nicht an eine nachträgliche ideologische Erhöhung eines bloßen Tieropfers denken, sondern an ein jenen Tieropfern vorausgegangenes Menschenopfer.



Beim Rind wird übrigens als dieses Hauptopfer ausdrücklich die Gattin *Manus* angegeben (WEBER, S. 85), des Urstammvaters auch bei den Germanen. Mithin kommt zur Erklärung des Zurückgehens des Menschenopfers in nachklassischer Zeit ein Wiederdurchbruch urindogermanischer Kultmilde zunächst wohl nicht in Betracht.

Darauf scheint auch die dritte der von uns ins Auge gefaßten Tatsachen hinzuweisen, nämlich die Entwicklung des Menschenopfers bei den Germanen. Es bestehen sachliche Gründe dafür, anzunehmen, daß bei diesen der Prozeß eher in aufsteigender als in absteigender Linie, also umgekehrt wie im Gesamtaufriß der Antike, verlief. Weil aber die Germanen bis zum Verschwinden ihres Heidentums im ganzen sicher unvermischter geblieben sind, würde ein bei ihnen beobachtbares, bis zuletzt anhaltendes Ansteigen des Menschenopfers sich wohl mit größerem Recht aus einer volkscharakterlichen Anlage herleiten lassen als etwa das Zurückgehen des Menschenopfers im synkretistischen Religionsgemisch der Zeit nach Alexander. Wie steht es aber mit diesem Prozeß und seinen Ursachen bei den Germanen in Wirklichkeit?

Die eine der beiden bronzezeitlichen Opfergruben von Vemmerlów in Schonen, auf urgermanischem Boden gelegen, noch der ersten Phase der altgermanischen Zeit angehörig und unter den wenigen prähistorischen Zeugen des Menschenopfers einer der sichersten und eindrucksvollsten (EBERT's RLV, 14. Bd., 1929, S. 112 ff.), beweist, daß sich das Menschenopfer über die Ursueben hinab zu den Anfängen des Germanentums zurückverfolgen läßt. In der Form als Sumpfdépot verbindet es sich mit gewissen vereinzelt gefundenen gefesselten Moorleichen (G. WILKE, Archäologische Erläuterungen zur Germania des TACITUS, Leipzig 1921, S. 59 ff.) herauf zum *Nerthus*-Kult und hinab zu den seit der Ancycluszeit für das Ostseegebiet charakteristischen Mooropfern, von denen die frühesten Beispiele, seit 1934 immer mehr durch A. RUST aus Mooren n.ö. von Hamburg (Meiendorf und Stellmoor) ausgegraben, freilich nur rituelle Hinterlegungen von Rentieren waren, die jedoch sogar WEINERT (Der geistige Aufstieg der Menschheit, Stuttgart 1940, S. 155), trotz ihres noch paläolithischen Alters unbedenklich für echte, zur Versöhnung „erzürnter Mächte“ dargebrachte Opfer erklärt hat<sup>7</sup>. In der Zahl der neben einer mannigfachen tierischen Opferfauna mitgeborgenen Menschenreste (von 4 Erwachsenen und 1 Kind) übertrifft das Vemmerlów'sche das einzige für die Semnonenfeier bezeugte (*caeso homine*) Menschenopfer, aber aus einem so dünnen Material läßt sich ein entwicklungsgeschichtlicher Schluß wohl nicht ziehen, abgesehen davon, daß man ja nicht weiß, ob Vemmerlów nur den Abfall von einem einzigen Opfer oder vielleicht von mehreren aufeinanderfolgenden enthält. Die literarischen Nachrichten über Menschenopfer bei den Germanen, bereits von MÖRK nicht ohne Kritik betrachtet, geben an sich zweifellos das Bild einer Zunahme des Menschenopfers bis zum Ende des Heidentums. Das könnte aber teils auf einem Zufall der Berichterstattung, teils aber, wie manche, darunter auch der recht besonnene SCHOMERUS, meinen, darauf beruhen, daß die späteste Gruppe dieser Quellen bereits von Christen stammt, von der, wie übrigens

<sup>7</sup> Die Opfergruben von Lossow, sw. von Frankfurt a. d. Oder, können mit ihren Überresten von 1-2 jungen Menschen an der obersten Schichte eines jeden der 40 dort angetroffenen Schächte deshalb als eine Art von früheisenzeitlicher Fortsetzung der Opfer vom Typus Vemmerlów angesehen werden, weil sie offenkundig als Brückenopfer gemeint waren und als solche den Mooropfern nicht allzu fern stehen. Sie müssen aber deswegen keineswegs unbedingt germanisch sein (hierüber siehe meine Ausführungen WBKL IV, 1936, S. 614 f.). Wenn B. v. RICHTHOFEN sie wirklich samt und sonders für ostgermanisch halten sollte, so verträgt sich dies schwer damit, daß sie gerade zwischen 500 v. und 700 n. Chr. nicht benützt zu sein scheinen. Wie TRATHNIGG (ARW 34, 1937, S. 233 A. 1) dazu kommt, mir vorzuwerfen, ich hätte für meine Ansicht „fälschlich“ RICHTHOFEN „in Anspruch genommen“, kann ich ruhig jenen zur Beurteilung überlassen, die auf saubere und in jeder Hinsicht eindeutige Ausdrucksweise insbesondere bei persönlichen Angriffen Wert legen. Jeder von ihnen wird unschwer feststellen, daß ich mich im Text nur auf RICHTHOFEN's These, die Lausitzerkultur sei illyrisch, und in der Anmerkung lediglich auf seine Ablehnung der Deutung der Gruben als semnonisch, beides durchaus wahrheits- und tatsachengemäß, berufe und ihn in dieser Angelegenheit nicht weiter als Gewährsmann bemühe. Kulturhistorisch ist allerdings ein Opfergebrauch vom Typus Vemmerlów bei den Illyrern ein anregendes Problem, doch davon versteht TRATHNIGG noch weniger als von der Indogermanistik (II 356).



auch schon von der Berichterstattung über antike Religion durch die Kirchenväter, behauptet wurde, daß sie gerade in diesem Punkte zu übertreibe und schematische Redeweisen über das Heidentum auf jedes beliebige Volk in gleicher Weise zu übertragen geneigt gewesen sei. Es waren keineswegs theologische Gründe, die mich bewogen haben, das Gewicht dieser Einwände ernstlich zu bezweifeln (H. 3, S. 218, A. 171), und noch mehr natürlich eine so grundsätzlich alles wegstreitende Abwertung aller Gruppen von Quellen für abwegig zu halten wie die eines G. ZENKER, der nicht einmal die Hinrichtung von Gefangenen als Opferhandlungen gelten lassen will und überhaupt jeden inneren Zusammenhang zwischen germ. „*blótan*“ und antik-christl.-deutsch „opfern“ in Abrede stellt. Übrigens liegt der Schwerpunkt schon bei ZENKER, noch mehr aber bei A. DIECK (Mannus 1941 u. ARW 1942, S. 262 ff.) und E. WEBER (Germanien 1941, S. 246 ff.), auf der Leugnung des Opfercharakters dieser Handlungen und nicht eigentlich der Vorkommnisse als solcher. Diesbezüglich hat aber nicht nur MOGK, sondern vor kurzem auch BERTHOLET in seiner Studie „Der Sinn des kultischen Opfers“ (Abhdl. d. Berliner Akad. 1942, H. 2) bei aller tatsächengerechten Feststellung des weitgehend magischen und außerdem noch nüchtern eigensüchtigen Wesens der germanischen Opfer im allgemeinen, sogar alte, wenn auch verschüttete Erstlingsopfer (S. 19, A. 2) und Sühnopfer (S. 25) vertreten; das Sühnopfer läßt sich aber vom theologischen Urphänomen des Opfers, nämlich der anerkennenden Hingabe, nicht trennen.

Auf dieser Grundlage scheint mir nun zweierlei entscheidend für die Richtigkeit des aus den Quellen gleich von Anfang an entstehenden Eindrucks von einem ununterbrochenen Anwachsen der kultischen Menschentötung im germanischen Heidentum zu sprechen, obwohl es an einem eigenen germ. Fachwort für die Sache zu fehlen scheint. Erstens ist die größere Häufigkeit solcher Handlungen in Notzeiten mehrfach bekannt, der Verkrügerungsprozeß der Germanen brachte aber, etwa seit dem Zusammenprall mit den Kelten, d. i. vom 6. Jahrhundert v. Chr., also zur selben Zeit, da sich im südlichen Teil der alten Welt die Menschheitsreligionen auszubilden beginnen, bis in die Wikingerperiode Notzeiten großen Stiles mit sich und hat zuletzt bis in den innersten Kern des Germanentums in der Heimat hineingewirkt. Zweitens stehen in den jüngeren, insbesondere den christlichen Quellen, Opferweisen im Vordergrund, die von den antiken Schriftstellern seltener oder auch gar nicht bezeugt werden, das Hängeopfer und das Blutaarritzen, die nachweisbar beide mit *Wodan-Oðin* zusammenhängen, d. i. gerade jenem *Mercurius*, der nach TACITUS schon damals Hauptempfänger des Menschenopfers war und der erst durch den erwähnten Vorgang der Verkrügerung an die Spitze aller germanischen Götter gerückt ist. Die besondere Grausamkeit des Blutaarritzens (MOGK, im Hoops'schen RLGA, Bd. 3, 1915/16, S. 214) ist notorisch, über die argen Rohheiten beim Erdrosseln lese man etwa den Bericht IBN FADLĀN's über die Mitbestattung des Opfermädchens beim Begräbnis eines Warägers, P. durfte sich also (II 737) mit vollem Recht auf mich berufen, wenn er eine bis zum Ende des Heidentums sich noch erhöhende Verhärtung im Opferwesen bei den Germanen feststellt. Nur darf niemand dabei übersehen, daß es sich hier nicht um eine Phase völkischer Endreife, des vollendeten Umschwunges vom Mythos zum Logos (W. NESTLE) handelt, wie etwa beim Ausklang der Antike, sondern um jene vorhergehende Hochblütezeit eines völkischen Heidentums, die E. MEYER in der Einleitung zu seiner „Geschichte des Altertums“ (5. Aufl. I 1, Stuttgart-Berlin 1925, S. 128 f.) als Zeitalter zunehmender Barbarisierung im Religiösen bei ansteigender Kultur bezeichnet. P. selbst verrät durch seine Bemerkungen (II 818-824), daß er sich für seine Person dieses Umstandes wohl bewußt ist. Tatsächlich gehört der größte Teil der von BERTHOLET (a. a. O. S. 26) angegebenen Klärungsvorgänge am Opfer, wie „Entmaterialisierung, Spiritualisierung und Sublimierung, Humanisierung, Verinnerlichung und Ethisierung, Rationalisierung, Symbolisierung“ erst einem späteren Zeitalter an, soweit ein Volk ein solches noch in seinem Heidentum erlebt.

Auffallend ist nun aber, daß der bei weitem größte Teil der von BERTHOLET in den Anmerkungen vorgetragenen Beweismaterialien der religiösen Welt der Indogermanenvölker entstammt. Das führt uns auf eine andere Bemerkung E. MEYER's zurück (S. 130), daß nämlich die Individualität und Naturanlage der Völker nicht zuletzt darin

zum Ausdruck kommt, welche Ansätze sich bei den einzelnen von ihnen schon frühzeitig für eine Überwindung jenes zweiten Stadiums durch ein drittes, milderer, bemerkbar machen, und MEYER stellt in diesem Punkte die Indogermanen und die Ägypter besonders nahe nebeneinander und an die Spitze der anderen alten Völker. Die Germanen nehmen nun, ungeachtet ihrer besonders herben, harten Art, in der sie beinahe die Römer noch übertreffen, an diesem Vorzug der Indogermanen jedenfalls in beachtenswerter Weise mit teil. Selbst wenn die Meinung von DE VRIES (GRg. I, S. 252), es sei bei ihnen immer mehr und mehr zu einem Ersatz des Opfers von Edlingen durch das von Gefangenen gekommen (Ethnologisches über Gefangeneneropfer siehe THURNWALD's Artikel „Menschenopfer“ in EBERT's RLV, Bd. 8, 1927, S. 147), ohne durchschlagenden Beweis dastünde — daß im einzelnen, nach dem früher Gesagten freilich kaum im ganzen, das Menschenopfer auch bei ihnen schon in der heidnischen Zeit mitunter durch ein geringeres ersetzt worden sein muß, geht allein schon aus der *Vikar*-Sage hervor, und aus *Vatnsdoelasaga* c. 16 (THULE, Bd. 10, S. 55) ergibt sich ein volkstümlicher Abscheu wenigstens vor allen rein privaten, der Öffentlichkeit sich entziehenden und nicht von ihr selbst dargebrachten Menschenopfern. Hier bekundet sich eine Ehrfurcht vor dem hohen Lebendigen, aus dessen würdevoller Urbezeichnung *man* später das Wort „Mensch“ geprägt wurde. Dieselbe Ehrfurcht liegt auch der klassischen Würdigung des Edelmenschlichen zugrunde, und sie äußert sich auch in der scharfen Gegenstellung der beiden Religionsstifter, die das Indogermanentum hervorgebracht hat, zur leicht-herzigen Tötung entweder überhaupt jeglicher oder doch, bei ZARATHUSTRA, der verschwenderischen Zerstörung von kulturwichtigem Lebendigen zu religiösen Zwecken, insbesondere des Rindes. Man könnte zur Ergänzung auch noch auf den Umstand hinweisen, daß die westliche Megalithkultur in keiner Weise die Schweinemassenschlachtungen bei den Verdienstfesten in den östlichen Megalithkulturen kennt.

Diese volkscharakterologischen Tatsachen müssen in einer Einheit mit der Entfaltung und dem Entwicklungsbild des Menschenopfers, soweit sich dieses uns enthüllt, gesehen werden. Das indogermanische Denken über den Wert des Lebens war ebenso in hohem Grade imstande, Menschenleben als das Beste kultisch einzusetzen, um die Gunst höherer Mächte zu gewinnen oder das Schicksal zu bezwingen, wie es auch wieder, bei vorgeschrittener Einsicht in die Vernunftproblematik des Gottglaubens, zum Antrieb werden konnte, das Menschenopfer rascher und vollkommener zu überwinden. Die Großperspektive einer auf der Bibel beruhenden Anschauung von der Gesamtentwicklung des Heidentums verträgt sich nach P. (II 819) durchaus mit der Anerkennung auch von aufsteigenden Linien in der vorchristlichen Religiosität, und einer natürlichen Theologie, zumal einer solchen in katholischem Sinne, dürfte es auch nicht allzu schwer sein, damit zu rechnen, daß die Völker in ihrem verhältnismäßigen Anteil an dieser positiven Tendenz tatsächlich nicht gleich hoch dastehen. Außer einem grundsätzlichen Weiterverfolgen und religionshistorischem Weitererforschen der Dinge auch in dieser Richtung scheint uns schließlich an P. noch das eine wünschenswert, daß er sich des Abstandes alles Urindogermanischen vom biblischen Urmonotheismus (II 819) doch noch mehr bewußt wird, als dies bei ihm, insbesondere was die zeitliche Entfernung betrifft (II 820), ohnedies schon der Fall ist. Es ist ja weniger die Zeit als der Kulturzustand, durch den das Urindogermanische weit abgerückt erscheint von den heutigen Wildbeuterstämmen, hinter deren Religionen, allerdings auch erst nach sehr verwickelten methodischen Scheidungen, für W. SCHMIDT das Nachwirken einer Uroffenbarung ins wissenschaftliche Blickfeld getreten ist.

Unsere Ausführlichkeit auf dem eng gesteckten Prüfungsfeld der P.'schen Gedankengänge in einer universalethnologischen Zeitschrift rechtfertigt sich daraus, daß auf diese Weise zum erstenmal in Anwendung einer kombinatorischen kulturhistorisch-volkscharakterologischen Methode, wie ich ihr in den „Stimmen der Zeit“ (138, 3, 1940, S. 77) das Wort geredet habe, der Blick vom christkatholischen Erlösungsbegriff auf die vorchristlichen Religionen in zwei wichtigen Punkten ethnokritisch gründlicher erörtert werden konnte. Der überwiegende Teil des P.'schen Buches beschäftigt sich freilich mit der anderen Auswirkungsseite dieses Begriffes, nämlich mit Kirche, Priester-



tum und sakramentalem Kult. Der weite Horizont, der sich von hier aus wieder auf das Heidentum, insbesondere auf die Mysterienreligionen aufbaut, stünde wegen des von P. selbst einmal näher beleuchteten inneren Zusammenhanges dieser Mysterienreligionen mit religiösen Erscheinungen im Leben der Naturvölker keineswegs ohne Beziehung zur Ethnologie da. Das Wesentliche und Neuartige der P.'schen Auffassung über das Verhältnis zwischen Mysterienreligionen und Christentum wurde bereits erwähnt. In II hat er seine Ansicht in systematischer Gegeneinanderstellung der beiden Religionen (S. 308 ff.) noch näher begründet und ergänzt. Sollte er mit seiner Behauptung Recht haben, daß sogar der Begriff des Mysteriums in beiden Welten so gut wie keine sachliche Gemeinsamkeit hat und daß CASEL's Meinung, das Christentum habe in besonderer Weise als die „Erfüllung des religiösen Stiles der Mysterienreligionen“ zu gelten, unhaltbar ist, dann bliebe noch die Frage offen, ob diese über KLEMENS ALEXANDRINUS in die romantische Theologie hineinwirkende Idee der Erfüllung auch der Heidentümer durch Christus nicht vielleicht auf die Volksreligionen als religiösen, wenn auch erlösungsbedürftigen Ausdruck von Volkscharakteren noch eher in entsprechender Abstufung anzuwenden wäre.

Eingereicht Mai 1944.

ALOIS CLOSS, Graz.

**Hermann Eduard.** *Schallsignalsprachen in Melanesien und Afrika.* (Nachr. d. Akad. d. Wissensch. in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1943. S. 127-186.) Göttingen 1943. Verlag: VANDENHOECK und RUPRECHT.

Das Jahr 1943 brachte uns aus Deutschland zwei Spezialarbeiten über „Trommelsprachen“, die eine vom Musikologen HEINITZ<sup>1</sup>, die andere, die hier zur Besprechung vorliegt, vom Sprachforscher HERMANN. Ein Jahr vorher war diesen beiden schon die Studie des Ethnologen KRAUSE<sup>2</sup> vorausgegangen. Ganz abgesehen davon, daß jeder der drei Autoren unter kriegsbedingten Hemmungen arbeiten und darum eine Anzahl sachlicher Unzulänglichkeiten bewußt mit in Kauf nehmen mußte, haben ihre Aufsätze auch inhaltlich gewisse gemeinsame Linien, auf denen sie sich treffen, obwohl sie unabhängig voneinander vorgingen. Dazu kann man etwa folgende Feststellungen rechnen: 1. Am intensivsten und häufigsten haben sich deutsche Forscher mit diesen Problemen beschäftigt (natürlich boten auch andere Nationen wertvolle Beiträge, wie HEINITZ hervorhebt, aber eben doch nicht so häufig). 2. Trotz aller Mühe und Teilerkenntnisse bleiben die „Trommelsprachen“ als Ganzes doch noch ein großes Rätsel. 3. Von welchem Erdteil aus man auch dem Problem auf den Leib rücken mag, man kommt an einer Auseinandersetzung mit der klassischen Trommelsprache der Westafrikaner nicht vorbei. 4. Methodologisch und erkenntnistheoretisch wird man die Forderung nicht ignorieren dürfen, zur wirklichen Erforschung der eigentlichen Trommelsprachen auch die Pfeifsprachen, Flötensprachen und sonstige Signalsprachen zum vergleichenden Studium mitheranzuziehen, wodurch allerdings das Forschungsfeld selbst um ein Vielfaches wächst. 5. Die große Verschiedenheit in den bisherigen *termini technici*, Definitionen und grundsätzlichen Forderungen und Gedankengängen erschwert die aufbauende Weiterarbeit. 6. Wir sind zwar über das Stadium der sog. „sensationalen“ Kenntnisnahme (daß es tatsächlich etwas gibt, was man laienhaft und verallgemeinernd zunächst „Trommelsprache“ genannt hat) durch zahllose ethnographische Berichte längst hinaus, aber mit der „wissenschaftlichen“ Erforschung stehen wir noch so gut wie am Anfang. 7. Die Kompliziertheit des Problems verlangt zur Lösung die Mitarbeit mehrerer Spezialisten, besonders des Ethnologen, Religionsforschers, Lin-

<sup>1</sup> WILHELM HEINITZ, Probleme der afrikanischen Trommelsprache (Beiträge zur Kolonialforschung, IV, 1943, S. 69-100).

<sup>2</sup> FRITZ KRAUSE, Der Trommelbaum im Schinguellgebiet, Zentral-Brasilien (Mitteilungen d. deutsch. Ges. f. Völkerkunde, Nr. 11, Leipzig 1942, S. 20-55).



guisten, Sprachforschers, Phonetikers und Musikologen. 8. Neue ethnographische Berichte sind nicht überflüssig geworden, sondern ganz im Gegenteil dringend erforderlich, weil das alte Material sehr vieles überhaupt nicht enthält, was man wissen möchte und muß, gar nicht zu reden von den zahllosen Einzelfragen, die erst durch die wissenschaftliche Bearbeitung aufgeworfen wurden. — Diese und noch ein paar andere gemeinsamen Linien glaube ich in den genannten drei Publikationen zu erkennen, obwohl sie nirgends genau gezeichnet, nur hier und da angedeutet und meistens sogar nur negativ (d. h. aus dem Gegensatz) sichtbar sind.

HERMANN'S Studie wird man am besten danach beurteilen, was sie wollte. „Meine Arbeit hat sich das bescheidenere Ziel gesetzt, zunächst mir selber eine gewisse Aufklärung zu verschaffen“ (S. 128). Darum ist der Aufsatz im wesentlichen eine geographisch geordnete Material-(Exzerpten-)Sammlung geworden. Zu einer gründlichen Verarbeitung des weitschichtigen und in seinem objektiven Wert doch recht unterschiedlichen Materials ist es nicht gekommen.

Der Verfasser hat sich selber den tieferen Einblick dadurch erschwert, daß er einerseits auf engem Raum das afrikanische und melanesische Material zusammen unterbringen wollte und andererseits die verschiedenen „Sprech“-Instrumente, wie menschliche Lippen (Pfeifen, Rufen, Singen), Flöten (Längs- und Querflöten), Feuersignale, Trommeln (Felltrommeln, kleine und große Schlitztrommeln, Stoßtrommeln, Baumtrommeln, Klanghölzer), Triton-<sup>3</sup> und Holzhörner usw. durcheinander mengte.

Gewiß ist es methodisch richtig, das afrikanische und melanesische Material miteinander zu vergleichen, aber damit das mit Erfolg geschehen könne, müßten beide Vergleichspartner genügend bekannt sein, was zum wenigsten in Bezug auf das melanesische Tatsachenmaterial nicht der Fall ist. Ich nenne beispielsweise nur das eine: Nirgends wird auch nur angedeutet, daß sicherlich in Neuguinea (wahrscheinlich auch sonst in Melanesien) die große Schlitz-(Signal-)Trommel aufs engste mit dem Kult verbunden ist<sup>4</sup>. Die Verfertiger der Trommel sind wochenlang während der Arbeit im Busch abgesperrt und stehen unter strengen Meidungsverböten (sexuelle Enthaltung, Fasten usw.). Vielfache Zauberkünste umhegen und schützen den Arbeitsplatz, die Schnitzer und die werdende Trommel. Frauen und Kinder dürfen nicht in die Nähe kommen. Sie müssen glauben, ein bestimmter Geist verfertige sich die Trommel. Das sei nicht Menschenarbeit. Erst wenn die Trommel draußen ihre feierliche Weihe bekommen hat, wird sie in kultischer Prozession ins Dorf gebracht, als wenn ein großer Geist seinen Einzug halte. Im Dorf ist die Trommel heilig und sakrosankt, meistens steht sie im Vorraum der Geisterhäuser oder auf heiligen Plätzen, Frauen und Kinder dürfen die Trommel nicht schlagen usw. Es führt uns hier zu weit, alles anzugeben. Ähnlich so verhält es sich auch mit den langen Querflöten, die immer „Geisterflöten“ sind. Eine weitere Frage ist, ob dieser kultische Charakter der Trommeln etwas Primäres oder Sekundäres ist; bei den Flöten kann der primär kultische Charakter kaum bezweifelt werden, da wir darüber Entstehungsmythen haben<sup>5</sup>. Und dann die Symbolik der Trommel selbst (Trommel als Weib, der Stoßstock als Mann; Fruchtbarkeitsidee!) und ihrer Ornamentik (Trommelköpfe der liegenden Schlitztrommeln mit Geister-

<sup>3</sup> Der in der Literatur häufig gebrauchte Ausdruck „Tritonmuschel“ ist falsch. Es handelt sich nicht um eine Muschel, sondern um eine Seeschnecke (*Tritonium tritonis* L.).

<sup>4</sup> Vgl. dazu den offenbar auf guter Sachkenntnis beruhenden Aufsatz eines ungenannten Neuguinea-Missionars: Die Garamut oder Signaltrommel des Papuas (Steyler Missionsbote, XLI, 1913/14, S. 155-156); ferner: ANDREAS GERSTNER S. V. D., Der Rufer im Urwald (Steyler Missionsbote, LXII, 1934/35, S. 121-122); ferner: HEINRICH MEYER, S. V. D., Das Parakwesien im Glauben und Kult bei den Eingeborenen an der Nordostküste Neuguineas (Annali Lateranensi, VII, 1943, S. 95-181, *passim*). Ich selbst brachte von meiner Neuguinea-Expedition umfangreiches Material über die kultische Bedeutung der Signaltrommeln mit, das ich nächstens publizieren werde.

<sup>5</sup> Man vergleiche etwa dazu: FELIX SPEISER, Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien (Schweiz. Zeitschr. f. Psychologie u. ihre Anwendung, III, 1944, S. 46-54).

gesichtern oder Ahnenfiguren, stehende Schlitztrommeln in Menschengestalt, in Melanesien z. B. auf den Neuen Hebriden<sup>6</sup>).

HERMANN möchte, wenn ich ihn recht verstehe, die verschiedenen Arten des Sichverständigens, die er behandelt, als „Schallsignalsprachen“<sup>7</sup> auffassen. Für Melanesien dürfte er damit das Richtige treffen. Bei bestimmten westafrikanischen Stämmen dagegen ist die Trommelsprache doch wohl mehr als nur ein Signalisieren und in den besten Ausführungen auch noch etwas mehr als nur eine „Sentenzensprache“<sup>8</sup>, sondern ein wirkliches Sprechen. Jedoch meint HEINITZ (a. a. O. S. 89) neuerdings, bei diesem besonders hoch kultivierten Trommeln komme es nicht so sehr auf die Tonhöhen- und Dauerunterschiede an, als auf das „dynamische Profil“, auf die rhythmische Gestaltung eines Satzes. Immerhin, an einem richtigen „Sprechen“ ist hier kaum zu zweifeln; in den anderen Fällen, besonders auch in Melanesien, mag „Schallsignalisieren“ durchgehen, solange genauere Untersuchungen über die Einzelheiten noch ausstehen.

Wie es scheint, ist bisher in der Literatur noch nicht oder doch nicht genügend vermerkt worden, daß das Blasen auf dem Tritonhorn vom Bläser eine ziemlich große physische Anstrengung erfordert, auch vom erfahrenen Eingeborenen. Wohl können durch Lippenstellung (?) ein paar verschiedene Töne aus diesem Horn herausgeholt werden, aber die Signalkala ist doch nur sehr klein und kann in keiner Weise mit der größeren und leichteren Modulationsmöglichkeit<sup>9</sup> anderer Instrumente, wie z. B. von Flöten und Schlitztrommeln, in Vergleich gesetzt werden.

Ob alle die vom Verfasser erwähnten Schallsignalinstrumente genetisch zusammengehören<sup>10</sup>, ist höchst unwahrscheinlich. Er selbst sagt auch ausdrücklich nichts darüber. Über die kulturgeschichtliche Altersfolge der Instrumente, was etwa älter und was jünger ist, läßt sich aus dem vorgelegten Material schlußkräftig nichts beweisen, höchstens mit einer gewissen Berechtigung hier und da vermuten.

GEORG HÖLTKE.

<sup>6</sup> Die stehenden Schlitztrommeln Melanesiens wird man nicht ohne Heranziehung der ähnlichen und im allgemeinen besser bekannten Schlitztrommeln Indonesiens betrachten dürfen. Die Literatur über das indonesische Material ist hinlänglich bekannt, sodaß ich hier beispielsweise nur auf eine etwas abseits liegende Publikation hinweisen möchte: J. S. & A. BRANDTS BUYS-VAN ZIJP, Omtrent Spleettrommen en Verwanten (Djawa, XIII, 1933, blz. 341-371 met Photo's).

<sup>7</sup> Den Ausdruck „Sprache“, obwohl er der gebräuchlichste in der Literatur ist, möchte ich in allen diesen Fällen (also auch bei der afrikanischen „Trommelsprache“) nicht begünstigen. Man hat bei dem Wort zu leicht im Unterbewußtsein die Vorstellung von festen grammatikalischen Regeln und Gesetzen. Dagegen scheint mir in bestimmten Fällen das Wort „Sprechen“ (z. B. Trommelsprechen) annehmbar, weil es fallweise auch bei uns ein Sprechen gibt, das sich über die Grammatik hinwegsetzt und doch verstanden wird, z. B. das Sprechen der Kinder oder das Sprechen in heftigen Gemütsbewegungen.

<sup>8</sup> Dieser von ANTON WITTE, S. V. D., Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten (Anthropos, V, 1910, S. 52) für Togo (Westafrika) geprägte Ausdruck dürfte auch weitgehend für die Verhältnisse in Neuguinea zutreffend sein.

<sup>9</sup> Ich unterstreiche Möglichkeit, weil tatsächlich, z. B. auf den sakralen Flöten in Neuguinea immer nur wenige Töne in ganz feststehenden Intervallen hervorgebracht werden. Gelegentlich der Jugendweihe müssen die Kandidaten an abgelegenen Orten wochenlang das richtige Flötenblasen erlernen, damit später immer nur die gewohnten „Töne des Geistes“ an das Ohr der Frauen dringen. Würden die Frauen nämlich verstümmelte oder ungewohnte Flötentöne hören, so würden sie wohl leicht den Glauben an den betreffenden Flötengeist verlieren und die Mitwirkung ihrer Männer hinter dem Geheimnis vermuten. Diese Erklärung stammt von den Eingeborenen selbst.

<sup>10</sup> Gegen die früher von manchen Ethnologen vorgebrachte These, daß wenigstens alle Schlitztrommeln genetisch miteinander verbunden seien, da sie angeblich zur gleichen Kulturschicht gehörten, hat NORDENSKIÖLD beachtliche Gegenargumente vorgebracht und vor übereilten Verallgemeinerungen gewarnt: ERLAND NORDENSKIÖLD, Ist die sogenannte Schlitztrommel in der Neuen sowohl wie in der Alten Welt selbständig erfunden worden? (Ethnologische Studien, herausg. von FRITZ KRAUSE. Leipzig 1929, S. 17-28.)



**Bühler Alfred.** *Die Reservemusterungen.* Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer Technik, Entstehung und Herkunft. (Acta Tropica, III, 1946, SS. 242-271, 322-366 ; mit 13 Abb. u. 4 Karten.) Verlag für Recht und Gesellschaft, A. G., Basel. Aeschengraben 27.

Die vorliegende Publikation bietet neben dem Substanziellen zum eigentlichen Thema, das der Verfasser mit souveräner Beherrschung der einschlägigen Materie behandelt und zu neuen Ergebnissen führt, auch einen hervorragenden Beitrag theoretischer Art zur allgemeinen Methode der Völkerkunde. Nachdem in den Frühzeiten der kulturhistorischen Betrachtungsweisen in der Ethnologie die Sachgüter (z. B. RATZEL's „Bögen“ und „Stäbchenpanzer“, 1886-87) die ersten Bahnbrecher sein durften, dann in und nach den grundlegenden Vorträgen von GRAEBNER und ANKERMAN (,,Kulturkreise und Kulturschichten“, 1904-05) und in GRAEBNER's „Methode“ (1911) noch mehr-minder gleichwertig neben den Kulturelementen aus Soziologie, Sprache und Religion standen, kamen Jahre und Jahrzehnte, in denen die „materielle Kultur“ zugunsten der methodologischen Studien aus der Soziologie und der „geistigen Kultur“ mehr und mehr und schließlich allzu sehr in Mißkredit kamen. Dieses wellenmäßige Auf und Ab, das Neben- und Ineinander, das Nach- und Auseinander der bewertenden und auswertenden Studien haben zwar im Wechselspiel der Kräfte eine solide wissenschaftliche „Methode der Ethnologie“ begründet, aber auch dem forschenden Auge manche Fehlerquelle und verborgene Risse im Gebäude aufgedeckt, sodaß man sich neuerdings bei kulturhistorischen und methodologischen Fragestellungen wieder mehr auf die für „subjektive“ Erwägungen naturgemäß weniger anfälligen „objektiven“ Sachkulturüter besinnt. Publikationen wie die vorliegende, in denen sich neue Wege und Ziele theoretischer Erkenntnis abzeichnen, die aus vollem fachmännischem Wissen der technischen und technologischen Seiten bestimmter Sachkulturüter den Theoretiker schon wieder ein gutes Stück auf den rechten Weg bringen, sollen vom Methodiker der Völkerkunde nicht übersehen, allerdings auch nicht einfach blindlings übernommen werden.

„Als Reserveverfahren bezeichnet man Musterungsmethoden, die eine farbige Verzierung von Oberflächen verschiedenster Objekte und besonders von Textilien bezwecken, und wobei man bestimmte Stellen durch Reserven oder Abdeckungen vor Färbung schützt“ (242). Dem technischen Werdegang nach unterscheiden sich also diese Musterungen wesentlich von Malerei, Stempeldruck, Musterweberei u. a., obwohl manchmal am fertigen Objekte auf verschiedene Weise der gleiche Effekt erzielt worden ist. Es werden 6 verschiedene Arten in der Technik der Reserveverfahren unterschieden und jede mit einer reichen Fülle von Beispielen und guten Abbildungen belegt und erläutert. Alle 6 Techniken, auch in den höchstspezialisierten Formen wie Batik, Ikat und Plangi, haben Entsprechungen in primitiven und ursprünglichen Verzierungsmethoden, jede hat ihre „Urform“ (260), aber es ist unmöglich zu entscheiden, welche davon die ältere ist. Die verschiedenen Reservierungsformen gehen theoretisch-technisch auf eine einzige Wurzel zurück (261), auf eine primitiv-technische Unterschicht. Zwingende Schlüsse über Alter und Herkunft auf Grund kulturhistorischer Vergleiche lassen sich auf diesem technisch-theoretischen Wege nicht gewinnen. Zum gleichen Ergebnis kommt die Verbreitungsstudie (mit reichstem Belegmaterial und vorzüglichen Verbreitungskarten !) im zweiten Teil des Aufsatzes. Die geschlossene Verbreitung deutet darauf hin, daß die einzelnen Reservierungsformen nicht gesondert entstanden und jede für sich einzeln Verbreitung fanden, sondern daß vielmehr alle Formen sich aus dem Grundgedanken der Aussparungstechnik entwickelten (324). Bisher hat noch keine Untersuchung die Reservemusterungen in ihrer Gesamtheit berücksichtigt, und so mußten die Vergleichsstudien an höher spezialisierten Techniken ohne Beachtung der Primitivformen einer Unterschicht zwangsläufig zu Fehlschlüssen führen (343). Das zeigen am besten die widersprechendsten Ansichten der Spezialforscher über Alter, Herkunft und Kulturverwandtschaft von Batik, Ikat und Plangi. Aus den Ausführungen des Verfassers ergibt sich als allgemeine Regel, „daß Untersuchungen nach kulturhistorischen Gesichtspunkten keine annehmbaren Resultate mehr gewährleisten, sobald man in der Zurück-



führung der Verfahren auf die Primitivformen stößt, oder anders ausgedrückt: Erst von dem Moment an, wo sich ein Verfahren durch bestimmte 'individuelle' Einzelheiten [z. B. spezialisierte Ikatformen im Gefolge von Weberei oder Beizenreserven in Verbindung mit hochentwickelter Färberei, 357 f] über die Grundschrift hinaushebt, ist es für Kulturvergleiche geeignet" (350). „Nur unter einer Voraussetzung dürfte man unbedenklich alle Formen einer Gruppe, ja sogar sämtliche Ausspartechniken zusammen als Belege für Kulturbeziehungen verwenden: Wenn es gelänge nachzuweisen, daß die Grundidee der Reservierung und ihre Realisierung eine einmalige Leistung darstellen" (350). Dieser Nachweis ist aber bislang noch nicht erbracht und läßt sich vorläufig auch nicht erbringen. Als alte Ausgangszentren für sämtliche Reservetechniken erscheinen, vorderhand noch vollständig getrennt voneinander, diese vier: Asien, Afrika, Europa und Amerika.

GEORG HÖLTKE.

**Kaulla Rudolf.** *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Geldes.* 68 SS. in 8°. Bern 1945. Verlag: A. FRANKE A. G.

In dieser Broschüre hat der Verfasser drei selbständige Aufsätze zusammengefaßt: 1. Über den Ursprung der besonderen Wertschätzung des Goldes; 2. Die Funktion der Metalle in den Anfängen des Tauschverkehrs; 3. Die „Erfindung“ des Münzgeldes und ihr wirtschafts- und rechtsgeschichtlicher Werdegang. Der Verfasser beschränkt sich zeitlich auf die alten „Schriftvölker“, geographisch auf das damalige Abendland und den vorderen Orient. Innerhalb dieser willkürlich gezogenen Grenzen bringt er, zumal im 3. Aufsatz, einen guten geschichtlichen Überblick über den Werdegang des Münzgeldes, ferner in seinen Interpretationen überlieferter Fakta geistvolle Kombinationen und Querverbindungen, die im großen und ganzen wohl annehmbar erscheinen. Leider hat er aber die ethnologische Wirtschaftsforschung nicht gekannt (oder vernachlässigt). Mit deren Hilfe wäre er zeitlich viel weiter zurück und sachlich entschieden richtiger an die Anfänge der „Entstehungsgeschichte des Geldes“ gekommen. Wo der Verfasser mit seiner Untersuchung erst anfängt, faßt er bereits das Ende einer Jahrtausende alten Entwicklungsreihe vom einfachen Warenaustausch über „Nutz- und Zeichengeld“ bis zum Münzsystem der metallenen „Miniaturgeräte“ aus der Chou-Dynastie Chinas (1122-255 v. Chr.). Neuere Literatur zur ethnowirtschaftlichen Geldforschung: KAJ BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur*, Zürich 1946, S. 187 f., 539, 541, 543. Zum ersten Aufsatz über die Wertschätzung des Goldes wäre — teils als Parallele, teils als Gegenbeispiel — auf das Aztekenreich Alt-Mexikos zu verweisen. Diese Ausstellungen methodischer und grundsätzlicher Art sollen aber sonst den wirklichen Wert der vorliegenden Studien für die Zeit der antiken Schriftvölker nicht verkleinern.

GEORG HÖLTKE.

**Leroi-Gourhan André.** *Milieu et Techniques. Evolution et Techniques.* (Sciences d'aujourd'hui. Collection dirigée par ANDRÉ GEORGE.) 512 pp. in 8°. Avec 622 dessins. Paris (XIV<sup>e</sup>) 1945. Editions ALBIN MICHEL. 22, Rue Huyghens. Prix: Fr. 265.—.

Die vorliegenden Untersuchungen schließen eng an einen 1943 unter dem Titel „L'Homme et la Matière“ im gleichen Verlag erschienenen ersten Teil an und führen mit diesem zusammen den Titel „Evolution et Techniques“. Auf Grund der dort an technologischen Materialien und Transportmitteln erprobten neuen Klassifikationsmethoden wird hier zunächst eine Systematik der restlichen Formen menschlicher Betätigungen (techniques) gegeben, die dazu dienen, die rein materiellen Bedürfnisse des Menschen

zu befriedigen: Acquisitionsverfahren (Jagd, Fischerei, Viehzucht, Feld- und Bergbau), Konsumationsmethoden (Ernährung, Kleidung, Wohnung). Auch wenn diese Erscheinungen der menschlichen Kultur schon öfters und eingehender untersucht worden sind als technologische Verfahren und teilweise auch schon gut klassifiziert wurden, so erweisen sich doch auch hier die geradezu umwälzenden systematischen Grundsätze des Verfassers, bei Einteilungen irgendwelcher Art konsequent von den den betr. Verfahren ureigenen Merkmalen auszugehen, als äußerst vorteilhaft, um zu objektiven, von keinerlei theoretischen Einstellungen beeinflussten Gliederungen zu gelangen. Der Raum verbietet leider, im einzelnen auf die im höchsten Maße klaren und überzeugenden Darlegungen einzugehen. Gerade weil sie theoriefrei sind und durch die zugrundeliegenden Techniken selbst begründet werden, dürfen sie von keinem Ethnologen übergangen werden, der sich mit ergologischen und technologischen Untersuchungen beschäftigt.

Im zweiten, theoretischen Teil untersucht der Verfasser auf Grund eines sehr großen Materiales Ursprungs-, Evolutions- und Diffusionsfragen im Zusammenhang mit Milieueinflüssen geographischer und sozialer Art, Probleme der Erfindung und Entleihung, kulturelle Inertie und Konvergenz. Auch hier ergeben sich infolge der konsequenten Einstellung auf die den Techniken irgendwelcher Art zugrundeliegenden Materialien neue Gesichtspunkte, die für die Beurteilung vieler Fragen von großem Werte sein dürften.

ALFRED BÜHLER, Basel.

**Kluckhohn Clyde.** *Patterning as exemplified in Navaho Culture.* (Reprinted from : Language, Culture and Personality. Essays in Memory of EDWARD SAPIR. Edited by LESLIE SPIER, A. J. HALLOWELL and STANLEY S. NEWMAN. Menasha, Wisc. 1941. pp. 109-130.)

**Kluckhohn Clyde and Kelly H. William.** *The Concept of Culture.* (This paper will be published [in abbreviated form] late in 1944 in „The Science of Man in the World Crisis“, edited by RALPH LINTON. Columbia Univ. Press.) 48 pp.

Den Weg zu verfolgen, den die Ethnologie als Wissenschaft in den letzten 50 Jahren in Nordamerika gegangen ist, bildet für den europäischen Beobachter, der den Vorteil des „Abstandes von Personen und Dingen“ hat, Genuß und Belehrung, aber streckenweise auch immer wieder den Anlaß für Überraschung und Befremden, für ablehnende und aufbauende Kritik. Das erste Jahrzehnt und zum Teil noch das zweite standen fast ausschließlich im Zeichen der ethnographischen Monographien. Diese waren vorzüglich in der stofflichen Wiedergabe, ausführlich in der deskriptiven Darstellung der Einzelheiten mit der Genauigkeit gewissenhafter Naturforschung, aber bei der (seltener) eingestreuten Behandlung der historischen, methodischen und allgemein theoretischen Probleme auch mehr aus „naturwissenschaftlichen“ als kulturhistorischen Erwägungen heraus geschrieben. Die Hinwendung zum Historizismus im zweiten Jahrzehnt kündete eine grundlegende Änderung in den Auffassungen und der Zielrichtung führender Ethnologen an. Es folgte die Zeit der großen systematischen Monographien über allgemeinere Themen und in deren Gefolge mit oder neben den historischen auch andere nicht-naturwissenschaftliche Betrachtungsweisen (soziologische, psychologische, psychoanalytische u. a. m.). Auf diesen „Blick ins Weite und Große“ kam etwa im vierten Jahrzehnt die Reaktion, die den tieferen kulturphilosophischen Fragen und neuerdings noch weitergehend den letzten Sinngehalten der gebräuchlichsten Begriffe nachgrübelte. Freilich sind in Wirklichkeit die zeitlichen Grenzen nicht so scharf zu ziehen, wie es hier geschieht, und erfreulicherweise starb das gute Alte einer früheren Periode neben den neuen Auffassungen nicht einfach ab, sondern wurde vielmehr, nicht selten sogar



vom gleichen Forscher, durch die neuen Ideen zu besserem und reiferem Gedeihen befruchtet<sup>1</sup>.

Prof. KLUCKHOHN von der Harvard Universität, der sich schon als Ethnograph und Ethnologe einen sehr guten Namen machte, steht in der neuesten Entwicklungsphase der nordamerikanischen Wissenschaft vom Menschen als philosophischer Denker in der vordersten Reihe. Er kann sich mit den Wörtern und Begriffen so, wie sie von vielen Kollegen ohne weiteres Hinsehen als gangbare Münze gebraucht werden, nicht befreunden, wenn er nicht weiß, was letzten Endes als das eigentlich Wesentliche darin steckt. Welchen Inhalt hat ein bestimmter Begriff? Ist das übliche Wort dem vermeintlichen oder tatsächlichen Sinngehalt äquivalent? Diesen und ähnlichen Fragen geht er mit philosophischer Gedankenscharfe zu Leibe und bringt so sich und anderen nützliche Klarheit in ganz grundlegenden Dingen. In den beiden hier vorliegenden Aufsätzen geht es um die viel gebrauchten, fast schon zur Unkenntlichkeit abgegriffenen Wortbegriffe „Pattern“ und „Culture“.

I. „All cultural behavior is patterned“, 109 (Alles kulturelle Verhalten ist geprägt), sagt SAPIR. Pattern („Gepräge“<sup>2</sup>) ist ein vielgebrauchtes Wort bei den heutigen nordamerikanischen Ethnologen. „Prägung“ (patterning) im allgemeinsten Sinne ist eine „strukturelle Regelmäßigkeit“ (a structural regularity, 112). Ein solcher Begriff ist notwendigerweise eine Abstraktion. „Gepräge“ (pattern) als *terminus technicus* der Ethnologen ist demnach die strukturelle Regelmäßigkeit im kulturellen Verhalten der Menschen. Aus praktischen Gründen wird „Gepräge“ (pattern) nur für Beziehungen zwischen Personen und Personen oder Personen und Dingen gebraucht; darum spricht man z. B. bei einem Pfeil nicht von einem Gepräge (pattern), sondern von einem Typus oder Charakteristikum oder einer Eigentümlichkeit (trait, 116). Das gleiche kulturelle Verhalten kann zwar oft sowohl „Gepräge“ als auch „Sitte“ als auch „charakteristische Eigentümlichkeit“ genannt werden, doch sind dann der jeweilige Betrachtungswinkel und der Zweck der Analyse verschieden. Begrifflich betont „Gepräge“ mehr die Struktur, „charakteristische Eigentümlichkeit“ (auch: „Kulturelement“) mehr den Gehalt, „Sitte“ mehr die Brauchtmäßige Regelmäßigkeit einer kulturellen Erscheinung (115). Um weitere begriffliche Klarheit zu schaffen und um den verschiedenen begrifflichen Abstraktionsgraden voll gerecht zu werden, führt KLUCKHOHN hier eine grundlegende Unterscheidung ein: den ersten und zweiten Abstraktionsgrad. Nennen wir der Kürze halber den ersten *a*, den zweiten *A*. *a* ist die strukturelle Regelmäßigkeit in den konkreten Kulturercheinungen einer bestimmten Kultur. Solcher *a* hat natürlich jede Kultur mehrere oder viele. Wir nennen sie *a*<sup>1</sup>, *a*<sup>2</sup>, *a*<sup>3</sup> usw. Ein Beispiel: Der Navaho antwortet einem Fremden auf die Frage, was er über die Zauberei wisse, fast immer mit der stereotypen Gegenfrage („verbal reaction pattern“): „Wer sagte dir, daß ich über Zauberei etwas wisse?“ (*a*<sup>1</sup>). Der Navaho verbirgt sorgfältig seine Fäkalien und läßt überhaupt nichts von seinen Haaren, Nägeln und Körpersekreten in die Hände anderer fallen (*a*<sup>2</sup>). Der Navaho hält seinen Namen geheim (*a*<sup>3</sup>). Die jeweilige strukturelle Regelmäßigkeit, die sich in allen drei Fällen bei der ersten Abstraktion ergibt, nennt KLUCKHOHN „Gepräge“ (pattern). Dieses „Gepräge“ ist fast immer den Kulturträgern selbst bewußt. Aus den genannten drei Kulturercheinungen läßt sich aber durch eine weitere (zweite) Abstraktion nochmals eine strukturelle Regelmäßigkeit (*A*) erkennen (d. h. der vergleichende Forscher erkennt sie; den Kulturträgern

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch: BETTY I. MEGGERS, Recent Trends in American Ethnology (Am. Anthr., N. S., XLVIII, 1946, p. 176-214).

<sup>2</sup> Im Rahmen einer Besprechung, die sich im wesentlichen auf die Inhaltsangabe beschränken muß, möchte ich mich nicht auf die treffende Wiedergabe der Termini im Deutschen einlassen. Herr Kollege Dr. HANS DIETSCHY (Basel) hat für die amerikanischen Ausdrücke „patterning“ und seine Abwandlungen die deutsche Wortserie „Prägung“ und die zugehörigen Ableitungen in Vorschlag gebracht (H. DIETSCHY, De deux aspects de la civilisation [Archives Suisses d'Anthropologie Générale, XII, 1946, p. 116-131]) und dürfte damit eine wirklich brauchbare Terminologie im Deutschen geschaffen haben. Gleichzeitig schlägt er auch für das Französische eine entsprechende Wortreihe (façonnement etc.) vor.



selbst ist sie meistens unbekannt), die wir etwa mit dem Satz: „Die Furcht des Navaho vor den bösen Absichten anderer Personen“ wiedergeben können. Es ist klar, daß wir hier eine ganz andere strukturelle Regelmäßigkeit (A) vor uns haben als bei der ersten Abstraktion ( $a^1$ ,  $a^2$ ,  $a^3$ ). KLUCKHOHN wählt darum dafür mit Recht eine andere Bezeichnung als „Gepräge“; er nennt sie „Gestaltung“ oder „Gestalt“ (configuration). Die diesen Wortbegriffen zugehörigen Kulturbegriffe müssen ebenfalls voneinander verschieden sein. Der Verfasser rechnet „Gepräge“ (pattern) zur „offenliegenden Kultur“ (overt culture), „Gestaltung“ (configuration) zur „verborgenen Kultur“ (covert culture). Da die letztere gewissermaßen „hinter“ oder „unter“ der ersteren liegt, könnte man in unserer Sprache wohl passend die Ausdrücke „vordergründige Kultur“ und „hintergründige (oder: untergründige) Kultur“ gebrauchen. Die (kulturelle) „Prägung“ (patterning) in der „vordergründigen Kultur“ (overt culture) heißt also „Gepräge“ (pattern), die in der „hintergründigen Kultur“ (covert culture) „Gestaltung“ (configuration). Da die Kulturträger sich der „Prägung“ in der „vordergründigen Kultur“ bewußt sind, wissen sie auch zu unterscheiden zwischen dem „Ideal-Gepräge“ (ideal pattern; d. h. wie eine Handlung sein müßte) und dem „Real-Gepräge“ (behavior pattern; d. h. wie eine Handlung wirklich ist). Stimmen Ideal- und Real-Gepräge in der Handlung überein, dann haben wir das „harmonische Real-Gepräge“ (conformant behavioral pattern), ist das aber nicht der Fall, so spricht man von einem „abweichenden Real-Gepräge“ (deviant behavioral pattern)<sup>3</sup>. KLUCKHOHN bringt noch weitere Unterabteilungen des Gepräge- und Gestaltbegriffes. Für die weiteren Einzelheiten sei auf die Publikation selbst verwiesen. Von grundlegender Bedeutung bleibt vor allem, was der Verfasser durch die Unterscheidung von „vordergründiger“ und „hintergründiger Kultur“ und von „Ideal-Gepräge“ und „Real-Gepräge“ herausgearbeitet hat.

II. Kultur ist nicht identisch mit Zivilisation, Gemeinschaft und Gesellschaft, hat aber Beziehungen zu ihnen. Kultur ist eine begriffliche Abstraktion und Konstruktion aus dem sinnlich wahrnehmbaren Verhalten der Mitglieder in einer menschlichen Gemeinschaft. Dennoch ist dieses „Kulturell-sein“ nicht gleichzusetzen mit dem ebenfalls abstrakten „Sozial-sein“, denn das Soziale bezieht sich nur auf die Wechselwirkungen der einzelnen Menschen untereinander, das Kulturelle aber darauf, wie diese Wechselwirkungen zu einer gewissen Gleichförmigkeit geprägt (culturally patterned) sind. Was darüber hinaus im Unterschied zum Gepräge der Gruppe noch für den Einzelnen als typisch erscheint, ist idiosynkratisch. Zwar ist jeder menschliche Akt stets ein Ganzes, aber die verschiedenen Dimensionen des Aktes sind sowohl voneinander getrennt als auch wieder miteinander verbunden. Kultur ist nun, streng genommen, nicht dieser Akt, sondern die Art und Weise, die den Akt leitet. Kultur ist das aus der Vergangenheit überkommene Wissen für Gegenwart und Zukunft, eine überlieferte Fähigkeit, etwas in einer bestimmten Weise zu tun, nicht aber das Tun selbst. Wir können diese „geistige Tätigkeit“ (mental activity) nur aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt abstrahieren. Kultur ist die Lebenserfahrung unserer Vorfahren, also ein „soziales Erbe“, das unser Leben in der Gemeinschaft ermöglicht

<sup>3</sup> Es liegt auf der Hand, daß bei einem Primitivvolke, dessen angestammte Kultur noch in sich organisch efügt und unerschüttert dasteht, diese Disharmonie von Ideal- und Real-Gepräge nur selten und nur bei einzelnen Individuen möglich ist. Methodisch und methodologisch sehr lehrreich ist aber folgender Grenz- und Ausnahmefall: Von den Nkundo in Afrika (Congo Belge) wird berichtet, daß dort eine richtige Heirat mit einem noch unreifen Mädchen rechtlich erlaubt ist und der Ehemann infolgedessen durchaus auch das Recht des ehelichen Umganges mit seiner (geschlechtlich unreifen) Frau hat, daß aber andererseits dieses Recht niemals vor der Geschlechtsreife der Frau ausgeübt wird (« Dans l'ancienne coutume, ce droit n'était jamais exercé avant la puberté, ni même avant le développement complet de l'organisme féminin »: G. HULSTAERT, La coutume Nkundo [Mongo] et le décret sur la protection de la fille indigène non-pubère [„Congo“, 1937, tom. II, p. 270]). Der Nichtgebrauch des Rechtes ist in diesem Falle das Ideal-Gepräge, der Gebrauch wäre ein Real-Gepräge, obwohl es an sich rein rechtlich genau umgekehrt ist. — Übrigens ist dieser Fall auch insofern noch interessant, weil sich hier einmal bei einem Eingeborenenvolk „Sitte“ und „Recht“ weder wirklich noch begrifflich decken.

und unsere Reaktionen auf bestimmte Reize für andere voraussehbar macht. Alle Mitglieder in einer kulturell geprägten Gruppe reagieren nämlich meistens in der gleichen Weise. Kultur wird nicht nur durch bewußte Erziehung vermittelt. Kultur ist mehr als die Summe ihrer Teile. Kultur gibt nicht nur überlieferte Lösungen für Lebensfragen, sondern schafft auch neue Probleme. Man darf die aktive Rolle des Kulturträgers selbst nicht übersehen. Die Menschen sind nicht nur Träger und Geschöpfe, sondern auch Schöpfer und Gestalter ihrer Kultur. Dies und noch vieles andere läßt sich von der Kultur aussagen, aber Definitionen, die dem Logiker genügen, sind das nicht, weil der Standpunkt wechselt, von dem aus definiert wird, und weil die Verschiedenheit der Abstraktionsgrade unberücksichtigt bleibt oder weil „Kultur“ bald in einem allgemeinen, bald in einem speziellen Sinne gemeint ist. Bekanntlich kennt die Logik zwei Arten von Definitionen erster Ordnung: *definitio intrinseca essentialis* (*quae rei essentiam declarat per principia constitutiva ipsius essentiae*) und *definitio intrinseca descriptiva* (*quae rei essentiam declarat per ea principia, quae ex essentia resultant et ei coniunguntur, quibus tamen ab omnibus rebus secerni potest*). Auf die *definitiones extrinsecae* (z. B. *def. causalis* oder *def. genetica*) geht der Verfasser nicht gesondert ein, läßt aber deren Prinzipien teilweise in seine *def. intr.* mithineinspielen. Er nimmt den Begriff der „Kultur“ nur als Kultur in ihrem essentiellen Sinne, nicht auch noch als Verbreitungsphänomen. Dieses bekannte logische Schema in lateinischer Sprache an den Wortlaut des Verfassers gelegt, hellt den öfters nicht ganz klaren, jedenfalls nicht leicht verständlichen Text etwas auf. So zeigt es z. B., daß KLUCKHOHN's deskriptive Definition der *def. intr. descriptiva* nicht entspricht, sondern, wie mir scheint, eher der *def. intr. essentialis*.

Im zweiten Kapitel „Culture as an explanatory concept“ versucht also der Verfasser zunächst eine „erklärende“ Definition zu geben und sagt: „Unter Kultur verstehen wir jene geschichtlich entstandenen Ausleseprozesse, die des Menschen Reaktionen auf innere und äußere Reize in eine bestimmte Richtung leiten“ (12). „Geschichtlich entstanden“: weil Kultur gewissermaßen der Niederschlag der Geschichte ist, weil die Reaktion früher einmal in einer bestimmten Zeit in der gleichen Situation erfolgte, von den andern nachgemacht und als „Muster“, als „Prägung“ (pattern) der Nachwelt überliefert wurde. „Auslese“: weil unter den verschiedenen möglichen Arten der Befriedigung von Bedürfnissen (Reaktionen) nur die eine bestimmte Form ausgewählt wurde und wird. „Innere Reize“: weil sogar rein biologische Bedürfnisse (Essen usw.) in einer kulturell geprägten Form befriedigt werden. „Reaktion“: weil dieser Ausdruck besser als „Aktion“ den Gefühlswert andeutet, der bei jeder Auswahl mitklingt. „Prozesse“ (processes): nicht gemeint sein kann der konkrete Vorgang (Prozeß) am allerersten Anfang, denn das war ein einmaliges Geschehen, aber noch keine Kultur. (Er könnte jedoch evtl. als Ausgangspunkt für eine *def. extr. genetica* in Frage kommen.) Nicht gemeint sein können ebensowenig die zahllosen gleichen konkreten Vorgänge, die dem ersten bis in die Gegenwart folgten, denn Kultur ist eine Abstraktion aus diesen Vorgängen, nicht die Vorgänge selbst. Und schließlich nicht einmal eine Abstraktion aus den Vorgängen an sich (etwa ein ideeller Vorgangstypus als Abstraktion), sondern vielmehr eine verallgemeinernde Abstraktion aus einem bestimmten „Sosein“ der konkreten Vorgänge (nämlich daß sie kulturell geprägt sind), sozusagen aus einer gewissen Modalität der Prozesse. Der Verfasser möchte in seine Definition den eigentlich zu erwartenden Ausdruck „Mensch als Gemeinschaftswesen“ (as a member of society) nicht mitaufnehmen. Wir können seinen Grund für diese Ablehnung verstehen, denn tatsächlich würde dadurch die Vermutung nahegelegt, es müßte sich immer um eine bestimmte Gesellschaft handeln, was aber zum Begriff der Kultur nicht gehört, denn auch auf Kulturenkontakt, Kulturwandel usw. soll die Definition angewendet werden können. Der letzte logische Grund für die Ablehnung liegt, wie ich glaube, aber darin, daß das „Kulturelle“ und das „Soziale“ begrifflich zwei verschiedenen Kategorien angehören und nicht einmal in jedem Falle miteinander verbunden sein müssen. Daß sie es andererseits in der Wirklichkeit meistens sind, wird genügend im Ausdruck „Mensch“ sichtbar, da der Mensch von Natur aus ein *Ens*



*sociale* ist. Nehmen wir einmal an, ein neugeborenes Kind würde auf eine menschenleere Insel ausgesetzt, dort à la ROMULUS und REMUS von Tieren aufgezogen und zeit lebens von jedem menschlichen Verkehr ferngehalten, so würde dieser Mensch wohl nur noch idiosynkratisch, nicht aber „kulturell“ denken, fühlen und handeln<sup>4</sup>. — Auf weitere Einzelheiten dieses Paragraphen will ich nicht mehr eingehen.

Auch in einer deskriptiven Definition muß Kultur als eine Abstraktion aufgefaßt werden, sagt der Verfasser in seinem dritten Kapitel „Culture as a descriptive concept“ und definiert Kultur ganz allgemein folgendermaßen: „Unter Kultur verstehen wir den geschichtlich entstandenen, bewußten und unbewußten, vernünftigen und nicht-vernünftigen (theoretischen und praktischen) Lebensplan, der zu einer bestimmten Zeit als mögliche Anleitung für das Verhalten des Menschen vorhanden ist“ (32). Da es aber zahllose Einzelkulturen gibt und in jeder einzelnen Kultur die ihr eigentümlichen „Lebenspläne“ systemhaft miteinander und ineinander verbunden sind, wird eine spezielle Kultur definiert: „Eine Kultur ist das sich geschichtlich herleitende System von bewußten und unbewußten Lebensplänen, die dazu neigen, allen oder aber einer bestimmten Anzahl von Mitgliedern in einer Gruppe gemeinsam zu sein“ (35). — Auch zu diesem Paragraphen würde ich gern noch einiges sagen, was ich mir aus „Raumnot“ versagen muß.

Auf das Schlußkapitel über den praktischen Nutzen solcher begriffsuntersuchenden Studien gehe ich nicht ein. Man erinnert sich dabei an jenen amerikanischen Studenten, der letztes Jahr studienhalber in die Schweiz kam und hier seinen Professor, einen bekannten Sprachforscher, nach einem Kolleg über Indianersprachen mit der naiven Frage überraschte: „Tell me, Professor, what is the practical use of all that.“

Das Verstehen der tiefeschürfenden Ausführungen KLUCKHOHN's<sup>5</sup> ist dem Leser nicht leicht gemacht. Das liegt wohl zum Teil an der literarischen Form — sie stellt formal eine Diskussion dar unter verschiedenen Spezialisten, wie Ethnologen, Psychologen, Biologen, Historiker, Philosophen, Juristen und Geschäftsleuten —, die als „Diskussion“ mit Einwüfen und Antworten eine straffe Linienführung vermissen läßt. Die oben erwähnte verkürzte Ausgabe dieser hier vorliegenden, nur hektographierten Diskussion ist mir leider nicht zugänglich<sup>6</sup>. Das Verständnis wird ferner erschwert durch die vielen von den Spezialisten gebrauchten *termini technici* ihrer Disziplinen, deren richtiges Verständnis in den USA vielleicht keine Schwierigkeit macht, die aber dem europäischen Ethnologen nicht so ohne weiteres mit ihrem vollen Sinngehalt geläufig sind. Wer sich aber trotz dieser Schwierigkeiten die Mühe nicht verdrießen läßt, diese wichtige Untersuchung gründlich zu studieren und zu überdenken, wird reichen Gewinn finden. Das, glaube ich, läßt meine lange Rezension, die gleichwohl nur Weniges aus dem Inhalt bringen konnte, wohl erkennen.

GEORG HÖLTKE.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch das Beispiel von den beiden „Wolfsmädchen“ aus Indien (HANS CHRISTOFFEL, Skizzen zur menschlichen Entwicklungspsychologie. Aarau 1945, S. 25-26).

<sup>5</sup> Wir dürfen Prof. KLUCKHOHN wohl als den Hauptverfasser der Studie ansprechen, denn der mitgenannte Mr. KELLY erscheint im Literaturverzeichnis nur mit seiner noch ungedruckten Dokorthese (Harvard University 1944); er dürfte demnach wohl ein Schüler von Prof. KLUCKHOHN sein.

<sup>6</sup> Aus J. L. MYRES' Rezension im „Man“ (XLVI, 1946, No. 39) erhellt, daß das von R. LINTON herausgegebene Buch „The Science of Man in the World Crisis“ 1945 erschienen ist. MYRES bedauert in seiner Besprechung, daß „the lively conversation staged by KLUCKHOHN and KELLY“ aus äußeren Gründen im Buch gekürzt werden mußte. Um so mehr fühle ich mich veranlaßt, Herrn Kollegen Prof. KLUCKHOHN den aufrichtigen Dank der Anthropolos-Redaktion zum Ausdruck zu bringen, weil er uns durch Zusendung des hektographierten Originals die „unverkürzte Ausgabe“ zugänglich machte.



**Smith Gordon Hedderly.** *The Missionary and Anthropology.* An introduction to the study of primitive man for missionaries. 159 pp. in 8°. With 8 Plates. Chicago 10 (Illinois) 1945. Moody Press, 153 Institute Place. Price : \$ 1.50.

This seems to be the first book of American-Missionary-literature to combine an ardent zeal for the evangelization of the pagan races with deep appreciation for anthropology, the science of man (according to English-American terminology), an attitude familiar to German-speaking missionaries who have practised it for many years.

One great advantage in compiling the book is the author's long practical experience as a missionary in French-Indo-China. It is by no means the work of a theoretical scientist — the author does not claim to be one —. A professional anthropologist may find fault with a more or less arbitrary quotation of out of date authorities. The book does not presume to exhaust the subject, but it undoubtedly stimulates interest and desire for further study. Scientific research was not intended nor can it be expected from a pioneer-work.

The main purpose of this book seems to be to prove the utility of or better still, the vital necessity for an active interest in anthropology for every missionary in the field. Such essential activity would not only be of great help and profit in the spiritual work of conversion, but it would also bring about advancement in the progress of anthropological science as such.

Any impartial reader will admit that the author succeeds well in convincing the practical missionary of the vital importance of such research-work which, unfortunately, usually seems to be accidental and is often regarded as a fascinating, though time-wasting hobby.

After a general introduction and a hard struggle for clearly defined divisions and subdivisions, four chapters deal with the problem of acquiring a foreign language. Herein lies the main test of missionary ability. Without the command of the local language it is impossible to penetrate the people's way of thinking, to grasp its mentality. Without such understanding religion will remain a strange, illfitting dress to be thrown off at the first opportunity. The author's advice is most practical: "to think black, never finish in a language, to select the main dialect, to restrict the diacritical signs to a minimum, and to use ordinary Roman letters." (From experience I found that the change of 3 to 4 letters on the typewriter will cover sufficiently the different requirements of any language.)

Other chapters deal with religion, morals, and social organisation, and the book closes with practical advice on how to observe and record anthropological data. The glossary will be appreciated by beginners and the 8 pages of illustration are a welcome addition.

As a missionary of New Guinea I am unable to judge how far the practices reported from French-Indo-China correspond with reality and with the opinion of other expert missionaries and anthropologists. However many customs seem to be very similar in both territories.

This book offers most delightful reading material for any practical-minded missionary. It reveals a self-taught, original character (with dictatorial tendency) who by his sincere conviction tries to break the ice of indifference to helpful, human knowledge. It can be warmly recommended to active missionaries as a valuable complement to their theological library. It is very desirable too, that anthropology be included as a compulsory subject in the syllabus of any missionary training college.

How detrimental the lack of anthropological knowledge can be, may be gathered from the following experiences: Through neglect or ignorance of the tribal marriage-laws it happens that, by the ardent, zealous endeavour of a missionary, blood- or "spiritual" relatives are married with the prospect of an early divorce or endless arguments, quarrels and payments. Another tragic example is the murder or expulsion of

a missionary caused by trespassing on sacred grounds or by the revelation of cult-secrets to uninitiated persons.

To prevent these and similar gross mistakes a sympathetic understanding of the tribal customs is necessary.

The author of this pioneer-work has been successful in stimulating active interest in anthropological research work and is to be congratulated on his achievement. It is to be hoped that it will influence missionary activities for the better and that similar books may soon be published.

In a recent review THOMAS F. CULHANE sums up in an almost exhaustive way the valuable contributions of catholic missionaries to Anthropology (THOMAS F. CULHANE, *Missionaries and Anthropology* [Twentieth Century. An Australian Quarterly Review, I, no. 1, September 1946, 68-79]).

IGNATIUS SCHWAB, S. V. D., New Guinea.

**Little A. George.** *BRENDAN the Navigator*. An Interpretation. XIX + 253 pp. in 16°. With 28 Plates, 10 Maps, 29 Chapter Initials and Colophons. Dublin 1946. M. H. GILL & Son, Ltd., 50 Upper O'Connell Street. Price : sh 10/6.

Es wäre wirklich ein Jammer, wenn dieses kleine Büchlein in der großen wissenschaftlichen Welt außerhalb Irlands ohne Beachtung bliebe. Der Verfasser ist nicht irgendwer, sondern der Präsident der „Old Dublin Society“ und Mitglied mehrerer wissenschaftlicher Institute, ein Historiker und Archäologe mit gutem Namen, erstaunlich belesen in der irischen und sonstigen europäischen Quellenliteratur, wohl vertraut mit den einschlägigen Dokumenten. Zu diesem notwendigen Rüstzeug eines Gelehrten gesellt sich die für einen Historiker ebenso notwendige und ergänzende Begabung : Vorstellungs- und Einfühlungsvermögen, Intuition und Interpretation, und dazu ein brillanter Stil. Der Verfasser nennt sein Werk im Untertitel „Eine Interpretation“. Damit ist schon gesagt, daß wir nicht eine blutarme Dokumentation vor uns haben.

St. BRANDAN (altirisch : BRENDEN ; 484-577), der „Patron der Schiffer“, der irische Mönch und Missionar in Britannien, Gründer vieler Klöster und erster Abt-bischof von Clonfert (Grafschaft Galway) ist die Zentralfigur eines der populärsten und am weitesten verbreiteten Legendenzyklen mittelalterlicher Visionsliteratur. Die Legende will wissen : BRANDAN habe in jahrelangen Seefahrten die „Inseln der Seligen“ gesucht und gefunden. Schon seit einigen Jahrzehnten haben die Gelehrten diesem Legendenzyklus einen geschichtlichen Kern zugesprochen und bei den genannten Inseln an Amerika gedacht. Nun greift der Verfasser das Thema „BRANDAN als Seefahrer“ auf, taucht seinen Stift in zahlreiche größere und kleinste, gut und kaum bekannte Quellen, befragt die Profan- und Kirchengeschichte und deren Dokumente, fragt das Volk und dessen Flurnamengebung, forscht bei der Astronomie nach den nautischen Kenntnissen jener Zeit, bei der Archäologie nach der Bootsbautechnik des 5. Jahrhunderts, horcht vor allem mit wachem Ohr in die seelischen Bereiche der damaligen irischen Mönche, die in zeitbedingter extrem-asketischer Strenge gefährvolle Seereisen aus freigewählter Selbstkasteiung („*peregrinari pro Christo*“, S. 133) unternahmen und nach gutgelungener Forschungsfahrt sich selbst zum Schweigen verurteilten, um der Mit- und Nachwelt verschollen zu bleiben. Aus Tausenden kleinster Strichlein und Farbnuancen „rekonstruiert“ uns der Verfasser den Seefahrer BRANDAN und zwei seiner großen Fahrten, die erste siebenjährige zu den nordischen Inseln (Hebriden, Faröer- und Shetland-Inseln, Island) und alsdann nach Irland zurück, und die zweite zweijährige, die Neufundland streifte und bis Florida und von dort nach einer kleinen Inlandexpedition wieder heimwärts führte. Auch in Ägypten, Palästina und Griechenland soll BRANDAN gewesen sein, aber darauf geht der Verfasser nicht mehr näher ein. Auch ich will es mir versagen,



auf weitere Einzelheiten des Buches hinzuweisen, die Erwähnung verdienen — man muß das Buch selber lesen und wird froh darüber sein! — sondern nur noch, bevor ich einen Punkt etwas kommentiere, der mir als Amerikanisten besonders am Herzen liegt, feststellen, daß des Verfassers „Rekonstruktion“ wenigstens im Fundament, Gerüst und Sparrenwerk ein solider Bau sein dürfte, auch wenn man über Einzelinterpretationen anderer Meinung ist.

Ich sagte, es wäre ein Jammer, wenn das Buch unbeachtet bliebe. Die Gefahr liegt nahe. Die Amerikanisten zeigen im allgemeinen wenig Sympathie für Theorien, die einer vorkolumbischen Beziehung zwischen Europa und Amerika das Wort reden, wie etwa die mit so großer Sicherheit vorgetragene, aber im ganzen doch wohl allzu fantastische Hypothese HERMANN WIRTH's von Beziehungen über den nördlichen Atlantischen Ozean hinweg. Auch das freilich anders geartete Buch von KAUFMANN<sup>1</sup>, das, soviel ich mich noch erinnere, damals allgemein von der Kritik abgelehnt oder ignoriert wurde, war schon unglücklich im Ansatz. Und sonstige Untersuchungen, die sich vor allem auf Vergleichsstudien stützen (aus dem Zusammenhang losgelöste Kulturelemente betreffend, z. B. Kreuzformen, Tierkreisnamen usw.), konnten bei der vielfachen Überbetonung äußerer, vielleicht sogar zufälliger Analogien wenig überzeugen<sup>2</sup>. BRANDAN fand und begrüßte nicht nur auf den nordischen Inseln, sondern auch in Florida vereinzelt irische Mönche, die schon viele Jahre vor ihm in diese unbekannten Länder gekommen und dort in strenger Askese das Leben irischer Anachoreten führten. Wenn in diesen legendarischen Angaben wirklich ein historischer Kern liegt<sup>3</sup>, wie der Verfasser in seriöser Weise durchaus glaubhaft macht, dann ist auch jene andere Vermutung, diese irischen Mönche in Amerika wären, freilich ganz ungewollt und unbekannt, bei der Bildung, bzw. Ausgestaltung der *Quetzalcouatl*-Mythe der Altmexikaner mitbeteiligt gewesen, nicht ganz von der Hand zu weisen. Warum nicht? Die Entstehung der *Quetzalcouatl*-Mythe, die zur Zeit der spanischen Eroberung ja tatsächlich sowohl bei den Mexikanern (Azteken usw.) als auch bei den Maya (dort unter dem Namen *Kukulcan*-Mythe) bestand, liegt für uns immer noch im Dunkeln. Die „christlichen Anklänge“ in dieser Mythe sind unverkennbar. KRICKEBERG sagt mit Recht, daß *Kukulcan* bei den Maya „wohl kaum eine historische Persönlichkeit“ gewesen sein könne, „sondern der Priestergott, in dem sich die ganze mexikanische Invasion verkörperte“<sup>4</sup>, andererseits hat man aber auch für die Theorien, die *Quetzalcouatl* in Mexiko mit einer historischen Person (etwa einem Fürsten) der Mexikaner (Azteken oder anderer Stämme) verbinden möchten, noch keine standfesten Gründe beibringen können. Man könnte sich also wohl denken, daß ein irischer Anachoretenmönch, der aus dem Osten über das Meer kommend in Mittelamerika jahrelang ein Leben des Friedens und des guten Beispiels führte und dann wieder nach Osten auf das Meer hinaus heimwärts segelte, den Indianern das erste Motiv für ihre *Quetzalcouatl*-Mythe gab<sup>5</sup>. Das oft vorgebrachte Gegenargument, es müßten sich dann auch Beeinflussungsspuren im sonstigen Kulturbesitz der Indianer nachweisen lassen, verfängt hier nicht, denn diese Mönche

<sup>1</sup> CARL MARIA KAUFMANN, *Amerika und das Urchristentum*. München 1924.

<sup>2</sup> Allerdings war auch die Kritik manchmal überempfindlich und griff hie und da nach Gegenargumenten, die mehr geistreich erdacht als stichhaltig beweiskräftig waren; ein Beispiel dafür steht in: *El Mexico Antiguo*, I, 1919-20, S. 324.

<sup>3</sup> Noch die vor einigen Jahren erschienene Missionsgeschichte Floridas (FELIX ZUBILLAGA, S. J., *La Florida*. Roma 1941) erwähnt diese ersten irischen Mönche auf Florida nicht. Allerdings wollte der Verfasser sich im wesentlichen auf die damalige Jesuitenmission (1566-1572) beschränken, doch beginnt er seine Missionsgeschichte mit den „ersten Anfängen“.

<sup>4</sup> WALTER KRICKEBERG, Bericht über neuere Forschungen zur Geschichte der alten Kulturen Mittelamerikas (*Die Welt als Geschichte*, II, 1936, S. 498).

<sup>5</sup> Auch die absolute Friedensliebe *Quetzalcouatl*'s, sein Abscheu vor blutigen Opfern, seine helle Hautfarbe u. a. m. passen ganz in diesen Rahmen, und was dann den so oft genannten Bart *Quetzalcouatl*'s angeht, so mag man vergleichsweise daran denken, welchen absonderlichen Eindruck ein irischer Anachoretenmönch auf Island, dessen „face was so wintered with beard and long white hair that his eyes alone were apparent“ (S. 102), sogar auf BRANDAN machte.



waren nicht zuerst Missionare, sondern die Einsamkeit liebende Asketen, und zudem war ihre Zahl viel zu gering und die Zeit ihres Aufenthaltes in Amerika zu kurz und zu oft unterbrochen, um irgendeinen nachhaltigen Einfluß auf die sonstige Kultur dieser scheuen oder kriegerischen Indianerstämme auszuüben. Aber die religiös-mythische Sphäre nimmt eine Sonderstellung ein. Daß heidnische Stämme einen Missionar unter die einheimischen „Gottheiten“ einreihen können, ist aus der alten Angola-Mission historisch belegt. Das geschieht um so leichter, wenn Geister und Missionare von Anfang an mit dem gleichen Namen benannt werden, wie es z. B. bei den Monumbo und Sepa-Wanami in Neuguinea der Fall ist<sup>6</sup>. Auch die Umwandlung christlicher Symbole (z. B. Kreuz usw.) in heidnische Kultobjekte ist oft vorgekommen<sup>7</sup>. Wie leicht heidnische Eingeborne irgendeine halbverstandene christliche Idee aufnehmen, sie nach eigenen Motiven erweitern oder zurechtstutzen und dann die so umgewandelte Vorstellung in unglaublich kurzer Zeit über weite Länderstrecken hin propagandieren können (man denke etwa an die modernen Schwarmgeisterbewegungen!), dafür bieten die Missionsberichte aller Länder bis in unsere Tage hinein Belege genug. Aus alledem ergibt sich, daß die vom Verfasser angedeutete „Interpretation“ über die Entstehung der *Queztalcouatl*-Mythe nicht von vornherein so abwegig ist, wie manche glauben möchten, sondern durchaus als Arbeitshypothese oder noch vorsichtiger als bloße Möglichkeit mit in die Diskussion gebracht werden sollte. Darauf die für solche Fragen interessierten Fachgelehrten hinzuweisen, schien mir nützlich, und das mag auch die lange Rezension an dieser Stelle rechtfertigen.

Der Verfasser schrieb sein Buch gemäß einem Grundsatz MACAULAY's „that history should be written factually, philosophically and imaginatively“ (p. XVII). Wir danken ihm, daß er diesem Grundsatz treu blieb und uns in seinem Buche mehr gab, als der Titel verspricht.

GEORG HÖLTKER.

**Holmer M. Nils.** *Critical and comparative Grammar of the Cuna Language.* (Etnologiska Studier : 14.) 219 pp. in 8°. Göteborg 1947. Etnografiska Museet. N. Hamngatan 12. Price : Kr. 10.—.

Als Dr. WALTER KAUDERN am 16. Juli 1942 starb, mußten die „Etnologiska Studier“ zunächst ihr Erscheinen einstellen. Der letzte Band (Nr. 12/13) war 1941 herausgekommen. KAUDERN's Nachfolger im Ethnogr. Museum in Göteborg, Curator Dr. K. G. IZIKOWITZ, fand nun dankenswerterweise Wege und Mittel, die Fortsetzung der „Studier“ zu sichern. Allerdings sollen die jetzt folgenden Bände nicht mehr eine periodisch erscheinende Zeitschrift, sondern eine Serie von Monographien in zwangloser Folge und variablem Umfang sein. Wie bisher in der Zeitschrift werden auch jetzt die außereuropäischen Völker und Themen über allgemeine Ethnographie eine besondere Berücksichtigung erfahren. Schon gleich mit dem ersten hier vorliegenden Bande (Bd. 14 der „Etn. Studier“), einer Cuna-Grammatik von HOLMER, macht die Serie einen guten Anfang. *Vivant sequentes!*

Das Ethnogr. Museum in Göteborg besitzt noch aus Prof. ERLAND NORDENSKIÖLD's Zeit eine große Menge von sprachlichem Cuna-Material, das bisheran nur zum Teil publiziert und ausgewertet werden konnte. Dazu gehören u. a. auch die vielen Auf-

<sup>6</sup> Die Monumbo und Sepa-Wanami nennen alle Geister und alle Europäer mit dem gleichen Wort *nanayanga*; vgl. GEORG HÖLTKER, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, S. 47); JOSEF SCHEBESTA, Ein Versuch, der ältesten Gottheit der Sepa in Neuguinea auf linguistischem Wege näherzukommen (Anthropos, XXXIII, 1938, S. 659-663).

<sup>7</sup> Statt vieler Beispiele nur dieses eine aus dem Jahre 1923 aus Nagpur (Indien), „when a constable and a pious friend made a pact to offer their heads to *Kali* in order to obtain immortality. They mistook a statue of the Virgin MARY for the goddess (*Kali*) and the constable stabbed himself to death before it“ (VERRIER ELWIN, *Maria Murder and Suicide*. Bombay 1943, p. 54, Note No. 1).

zeichnungen IZIKOWITZ's (Wörter, Phrasen, grammatikalische Bemerkungen und phonetische Notizen), die er seinerzeit bei der Zusammenarbeit mit NORDENSKIÖLD und dem Cuna-Indianer RUBÉN PÉREZ KANTULE erarbeitet und aufgeschrieben hatte. Aus diesen verschiedenen Bruchstücken eine einheitliche Studie zu formen, konnte nur die Aufgabe eines tüchtigen Linguisten sein. M. N. HOLMER von der Upsala-Universität hat seine Aufgabe voll gelöst, soweit das unter den gegebenen Umständen möglich war. Der Verfasser sagt selbst, daß noch viele Fragen unbeantwortet bleiben müssen, bis neue Feldforschungsergebnisse zur Hand sind.

Seine Grammatik ist nicht eine systematische Grammatik im üblichen Sinne, nach der man etwa die Cuna-Sprache erlernen könnte. Der Nachdruck liegt vielmehr auf dem kritischen, vergleichenden und vor allem auf dem historisierenden Charakter dieser Grammatik. Unter diesen besonderen Aspekten gliedert er seine Studie nach vier Hauptteilen: 1. Die Phonetik des Cuna; 2. Der Wortbau; 3. Eine grammatikalische Skizze; 4. Stellung des Cuna zu anderen Indianersprachen in Mittel- und Süd-Amerika.

Gerade dieses letzte Kapitel verdient über die engeren Kreise spezieller Sprachforscher hinaus auch bei den Ethnologen weitgehende Beachtung. Schon wegen der wertvollen Nebenbemerkungen, die so wahr sind, daß man sich eigentlich wundert, weshalb sie einem in diesem Zusammenhang so angenehm auffallen<sup>1</sup>, z. B. nur dieses eine: „... language is less a product of a nation's general civilization than of its history and individual thinking. There is hardly a phrase in a spoken language, however unimportant, that may be fully understood by those who are not acquainted with the circumstances in which it was first created or have heard nothing of those who first used it“ (203).

Gewöhnlich wird ja das Cuna den Chibcha-Sprachen zugerechnet. Die Chibcha-Sprachen in ihrer Gesamtheit sind aber noch viel zu wenig erforscht, um eine solche endgültige Zuteilung rechtfertigen zu können. Am besten bekannt sind neben dem Cuna das Kagaba, Bribri und Rama. Die Verwandtschaft des Cuna mit dem Kagaba ist offensichtlich enger als mit dem Bribri und Rama, doch sind in allen drei Fällen die Unterschiede auch noch recht beträchtlich. Die Beziehungen dieser Sprachen mit dem Chibcha in Kolumbien sind nur lexikographisch vorhanden, nicht grammatikalisch. Dagegen sind gewisse grammatikalische Affinitäten zum Arawak, und ebenso zum Maya, Nahuatl und anderen Sprachen, unverkennbar. „We must hence assume that Cuna (with Kagaba, etc.) was at one time independent of Chibcha and perhaps of a now extinct type, which is the basis of, or has exerted an influence on, certain Arawak and other languages. It is likely that a knowledge of the extinct island dialects of Arawak might have thrown more light on the whole of this problem“ (217).

Einige kleinere Bedenken habe ich mir beim anregenden Studium des vorliegenden Buches notiert. Der Kürze halber nenne ich nur eines: Ob man aus der heutigen Aussprache spanischer Wörter durch die jeztigen Cuna-Indianer in jedem Falle so viel an Beweiskraft für die Geschichte der Cuna-Phonetik und -Wortbildung wird herausholen können, wie der Verfasser es manchmal tut, scheint mir nicht genügend sicher zu sein. Dabei soll die Berechtigung und die Brauchbarkeit dieser Arbeitshypothese im Prinzip und fallweise in der behutsamen Anwendung nicht angezweifelt werden.

Noch einen Wunsch zum Abschluß: Ein Index fehlt leider. Darum sind die vielen Einzelheiten kaum oder nur mit Mühe zu finden. Ein einfacher Wortindex würde wohl nicht genügen. Man müßte schon ein übersichtliches und ein nicht allzu blutarmes Gliederungssystem finden, das nicht nur die großen Linien, sondern auch die zahlreichen Einzelheiten ohne langes Nachsuchen sichtbar machen könnte.

GEORG HÖLTKER.

<sup>1</sup> Überhaupt ist der Verfasser ein Meister darin, den eigentlichen Weg seiner Untersuchung entlang immer wieder kleinere Nebenlichter mit köstlichem Blinklicht aufleuchten zu lassen. Statt vieler Beispiele nur dieses eine: „In this connection it is necessary to be reminded of the fact that no determinative element ever expresses a primitive idea of 'round object', etc. The reason why similar statements are so often made in linguistic works is partly that the primitive signification is usually unknown, partly that, in cases where we might arrive at a concrete sense, this sense seldom covers the meaning of any general term in any European language“ (54).



**Migliorini Bruno.** *Linguistica*. 111 pp. in 8°. (Cultura Viva. 4.) Firenze 1946.  
FELICE LE MONNIER. Prezzo: Lire 70.—.

Cultura linguistica vastissima e sicura, curiosità intellettuale, mente limpida e, non ultima dote, passione pedagogica e divulgativa: non occorre meno di queste qualità, che il valente professore di Friburgo, oggi a Firenze, felicemente riunisce, per scrivere un libretto che in poche pagine fornisca a un largo pubblico qualche idea del contenuto della linguistica e dei suoi metodi moderni. Il MIGLIORINI, a conoscere come conosce, e a diffondere come diffonde, la problematica della linguistica strutturale, in Italia è una vera mosca bianca (e un'altra è il suo collega di Firenze, GIACOMO DEVOTO). Non che il MIGLIORINI abbia forte passione speculativa e dominanti interessi teoretici, tutt'altro: egli si sforza, portato su questo terreno, di smussare gli angoli delle opposizioni, di mitigare in ogni maniera il piano inclinato della dialettica; di far trionfare, più che sia possibile, l'empiria, il buonsenso. E qui qualche riserva sarebbe possibile. Quando il MIGLIORINI dichiara (p. 14) che « la produzione dei fonemi ha luogo per mezzo » dell'apparato respiratorio, della laringe ecc., per quanto sacrosanto ci sembri il concetto d'immanenza del sistema fonologico nella sua realizzazione sonora (universal *in re*?), dubitiamo che il lettore ignaro, il quale ha appena imparato la distinzione di fonologia e fonetica, di fonemi e suoni, riesca ancora a rendersi conto che i primi sono dei valori (o, come è stato detto, delle entità astratte e ideali). E meno si raccapezzerà leggendo che il sistema del francese contiene (p. 13) due timbri di *a* e di *ô* (perché non anche di *û*?), i quali sono mere varianti combinatorie. Tanto più felici talune decisioni del MIGLIORINI, come il cortese rifiuto che oppone (pp. 27-28) ad assegnare valore di categoria grammaticale (che è sempre a posteriori) agli aggregati psicologici, comuni al BALLY, di formule che traducono una medesima funzione a priori.

GIANFRANCO CONTINI, Fribourg (Suisse).

**Migliorini Bruno.** *Pronunzia fiorentina o pronunzia romana?* 147 pp. in 8°. (Biblioteca di Lingua Nostra, 5.) Firenze 1945. SANSONI. Prezzo: Lire 120.—.

La radio ha riproposto in Italia la questione dell'unificazione della pronuncia. Ed è notissima la soluzione dell'« asse linguistico Roma-Firenze » suggerita da BERTONI e UGOLINI: sia imposta la pronuncia comune alle due città, ma in caso di discordanza si dia la preferenza alla pronuncia della capitale. Il MIGLIORINI, che ha sempre mostrato una grande passione per la normatività o la « scienza applicata » (o diciamo pure la politica linguistica), riesamina il problema, con tanto maggior finezza ed esattezza d'informazione, in questo dialoghetto popolare, non privo di facezie, seguito da un'interessante appendice etimologica. Egli suggerisce che nei rari casi di discordanza ci si attenga alla variante più conforme alla norma fonetica. Ma — e qui è la novità capitale della sua trattazione, derivata da considerazioni fonologiche — egli ritiene che l'unificazione ortoepica si possa raggiungere solo circa *e* ed *o* aperte e chiuse e *z* sorda e sonora, nonché, semplificandoli, i rafforzamenti sintattici; non circa *s* sorda e sonora, poiché fuori della Toscana (in senso largo) l'Italia centromeridionale ignora l'opposizione fonologica, mentre nel Nord essa ha un'altra funzione, rispondente a quella centrale di *ss* e *s*. L'obiezione è ingegnosa e fondata, ma è davvero irriducibile? Il Sud ignora foneticamente *s* sonora (intervocalica), ma ignorano foneticamente (e perciò fonologicamente) *l'* i dialetti di tante regioni che l'hanno imparato perfettamente nella lingua (anche se per esempio l'Umbria, come l'Emilia antica, vi trovi difficoltà che la Lombardia non conosce). Più delicata la situazione nel Nord, dove non si tratta, come nel caso precedente, di apprendere insieme un nuovo suono e un nuovo fonema, e neppure d'introdurre un'opposizione fonologica nel materiale fonetico già a disposizione, come nel caso



di *e* aperta e chiusa (in lombardo moderno almeno casi come (*te*) *sét* «tu sai» e «tu sei»<sup>1</sup> / *sèt* «sette» sono isolati, o la distinzione è introdotta per altra via, così in Alta Leventina, a conseguenza della palatalizzazione, *lèč* «latte» / *lěč* «letto», ma chi comincerà a darci una fonologia dei dialetti?): qui si tratta, con materiale fonetico noto dialettalmente (*s* sonora e sorda) e dalla lingua (*ss*), di costruire una doppia opposizione fonologica, di *s* sorda alla sonora e a *ss*. Delicata, non disperata.

Qualche osservazione particolare. A Milano si dice *vérdé*, non *verde* (p. 17). Circa *chiérìco* (p. 105) non è inutile ricordare la forma antica, con eliminazione del falso dittongo, *cher(i)co*. L'apertura di *dèvo* (p. 106) e *tèmo* (p. 121) è certo fonetica, cioè una forma di delabializzazione, perfettamente identica a quella antichissima del tipo *nève* (spagnolo *nieve*) e perciò parallela a òvum, tòu, sòu. Non è superfluo precisare che di *carena* (p. 115) è controversa la derivazione genovese<sup>2</sup>. Infine, il problema di *quattórdici* (p. 135) è un problema romanzo (cf. GRANDGENT, Introduzione, §§ 225 e 379): la coincidenza con l'Iberia (spagnolo *catorce*, portoghese *-órze*) indica, per la norma delle aree laterali, che è la forma più antica, dunque da adottare secondo il criterio del MIGLIORINI (che ad esempio opta per *auróra*, normale come dotto).

GIANFRANCO CONTINI, Fribourg (Suisse).

**Gabain A. von.** *Özbekische Grammatik*, mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis. Mit einer Karte von Turkestan mit Ortsnamen in özbekischer Form. (Porta Linguarum Orientalium, Sammlung von Lehrbüchern für das Studium der orientalischen Sprachen, hrsg. von RICHARD HARTMANN, Bd. XXV.) XVI + 278 SS. in 8°. Leipzig und Wien 1945. Verlag: OTTO HARRASSOWITZ.

Mit diesem Werk hat die Verfasserin, die der Turkologie bereits mit ihrer alt-türkischen Grammatik einen ganz ausgezeichneten Wegweiser geschenkt hatte<sup>1</sup>, derselben einen neuen hervorragenden Beitrag geliefert. Die Grammatik zieht sämtliche vorhandenen und erreichbaren bisherigen Arbeiten über das Özbekische heran und ist als die vollständigste und erschöpfendste Darstellung der özbekischen Sprache — zumindest der Schriftsprache — zu bezeichnen, die wir derzeit besitzen. Sehr zu begrüßen ist es, daß die Verfasserin in der umfangreichen Einleitung einen Überblick über die von russischen Gelehrten in der Erforschung der özbekischen Dialekte gewonnenen Ergebnisse gibt, da die Werke der russischen Autoren äußerst schwer zugänglich sind und nur den wenigsten Turkologen zur Verfügung stehen. In dem grammatischen Teil ist die erschöpfende Darstellung der Wortbildung, die in dieser Vollständigkeit zum ersten Mal geboten wird, besonders hervorzuheben. Die vollständige Aufzählung der Postpositionen bei der Behandlung der einzelnen Fälle ist auch ein Vorteil, der das Werk vor den bisherigen özbekischen Grammatiken auszeichnet. Sehr vorteilhaft ist auch die Darstellung des Verbums, dessen komplizierte Verhältnisse in einer sehr leicht überblickbaren Weise völlig erschöpfend behandelt werden. Besonders hervorzuheben ist dabei die Besprechung der deskriptiven und modalen Hilfsverba. Die bis ins letzte gehende Darstellung der Adverbia und der Konjunktionen, die in den anderen Grammatiken meist nur kurz gestreift werden, ist auch ein besonderer Vorzug der Grammatik.

Von großem Vorteil für den Turkologen ist die umfangreiche Bibliographie, die wohl das ganze bekannte Material über das Özbekische bringt.

<sup>1</sup> In opposizione a *sét* «sete».

<sup>2</sup> Al veneziano pensa, diversamente dal REW, il Dizionario di marina dell'Accademia (Prati), cf. Archivio glottologico italiano III 319 n. (Ascoli). Ritene *-ena* <-INA «importato» a Genova il Parodi, AGI XVI 117 (ma cf. XIV 3 di contro a 108).

<sup>1</sup> Siehe die Besprechung Anthropos XXXVII/XL (1942/45), S. 379 f.

Der Nutzen des hervorragenden Werkes wäre noch um ein beträchtliches erhöht worden, wenn die Verfasserin in den einzelnen Kapiteln etwas mehr Hinweise auf die entsprechenden Verhältnisse der gesprochenen Sprache in einzelnen Teilen des özbekischen Sprachgebietes gebracht hätte. Die özbekischen Gewährsmänner, die die Verfasserin in der Einleitung anführt, hätten ihr dies zweifellos ermöglichen können. Ich denke hierbei nicht an eine Berücksichtigung der tatsächlichen Lautverhältnisse (besonders der Vokalharmonie), die von der Verfasserin bei der Darstellung der Forschungsergebnisse russischer Autoren in der Einleitung gebracht werden, sondern Hinweise auf die von der Hochsprache oft sehr stark abweichenden grammatischen Verhältnisse. (Zu der Besprechung der Laute wäre nur zu bemerken, daß das *o* nicht, wie die Verfasserin irrtümlicherweise annimmt, ein sehr geschlossenes *o* ist. Es ist vielmehr ein halboffenes *o*, wobei allerdings die Lippenöffnung oft nicht größer ist als bei der Artikulation eines geschlossenen *u*, wodurch der akustische Eindruck eines zwischen *ö* und *u* liegenden Vokals entsteht, welcher für zahlreiche türkische und mongolische Dialekte sehr charakteristisch ist.) So findet sich der Genetiv *-ni* nicht nur in Taschkent und in Samarkand, sondern auch in sämtlichen Fergana-Dialekten. Auch sind die Funktionen und die Verwendung des Äquativs, wie ich dies schon in meiner Bearbeitung des Dialektes von Andidschan (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1945) festgestellt hatte, im gesprochenen Özbekisch durch den Sprachgebrauch viel genauer festgelegt als in der Schriftsprache. Ferner wird in manchen Dialekten der Imperativ auf *-in* niemals zur Anrede an mehreren Personen, sondern nur an eine benützt.

Selbstverständlich tut dieser Umstand dem Werke, das ja vor allem eine Darstellung der özbekischen Schriftsprache sein soll, nicht den geringsten Abbruch. Mit dieser Grammatik hat die Verfasserin ein Standardwerk für die Turkologie geschaffen, auf das jeder, der sich in Hinkunft mit dem Özbekischen beschäftigen will, zurückgreifen müssen.

STEFAN WURM, Wien.

**Bleichsteiner R. und Heissig W.** *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, mit kurzem Abriß der Grammatik und ausgewählten Sprachproben. Zusammengestellt unter Mitwirkung von W. A. UNKRIG. 136 SS. in 8°. Wien-Peking 1941. Siebenberg-Verlag.

Dieses Buch weckt beim Referenten persönliche und dankbare Erinnerungen. Das ist nun schon mehr als ein Vierteljahrhundert her, als ich mich in langen und anstrengenden, aber immer äußerst anregenden Abendstunden von einem der oben genannten Verfasser, dem besten deutschen Mongolisten, Herrn W. A. UNKRIG, in die mongolische Sprache und darüber hinaus in die allgemeine Linguistik einführen lassen konnte. Damals mühten wir uns noch bei der schulmäßigen Übersetzung mit schweren religiös-lamaistischen Texten unter Benutzung zumeist handschriftlicher Hilfsmittel ab. Jetzt liegen hier leichtverständliche Sprachproben mit Umschrift und Kommentar, ein praktisches mongolisch-deutsches Wörterbuch und eine kurze Grammatik vor, die jedem, der sich für die reizvolle Sprache der Mongolen interessiert, äußerst willkommen sein werden.

Praktischen Zwecken der Einführung will das Büchlein dienen, will vor allem das Verständnis mongolischer „Zeitungsartikel und Veröffentlichungen des staatlichen Lebens“ (S. 40) ermöglichen. Auf diesen Zweck sind Grammatik und Vokabular zugeschnitten. Für die erste Einführung genügt das, mehr auch nicht; für schwerere Texte sind bessere Hilfsmittel erforderlich. Auch kommt es den Verfassern hier hauptsächlich auf das Lesen und Verstehen der mongolischen Texte an; denn um das Mongolische auch selbst schreiben zu können, werden die wenigen Sprachproben mit zum Teil recht kleinen Drucktypen dem Lernenden nicht als Übungsvorlagen genügen können. Bei der Mannigfaltigkeit und Vielheit der mongolischen Dialekte haben sich die Verfasser hier für die Mundart des Chalcha in der Nordmongolei entschieden (S. 12).

Das Einleitungskapitel von W. A. UNKRIG zeigt uns diesen allseits geschätzten Mongolisten wieder als den geistreichen Sprachforscher zentralasiatischer und verwandter Idiome und als den souveränen Beherrscher der einschlägigen Materie, wenn er uns über die Geschichte der mongolischen Sprachforschung (mit ausführlicher Literaturangabe !) und über die Stellung des Mongolischen neben und innerhalb der Nachbarsprachen unterrichtet, oder wenn er uns Schrift und Sprache, Alphabet und Phonetik, Charakter und Mundarten des Mongolischen erläutert. — So ist durch die Zusammenarbeit der drei Verfasser ein praktisches Büchlein zustande gekommen, das unsere Empfehlung verdient.

GEORG HÖLTKER.

**Bacot Jacques.** *Grammaire du tibétain littéraire.* 86 pp. in-8°. Paris 1946.  
Librairie d'Amérique et d'Orient, ADRIEN-MAISONNEUVE.

L'étude linguistique d'une langue aussi intéressante que le tibétain classique est à peine amorcée. Les manuels pratiques de cette langue, que ce soit la grammaire de CSOMA DE KÖRÖS, celle de FOUCAUX ou finalement le manuel le plus employé de JÄSCHKE, n'ont pas été rédigés par des linguistes. Guidés par le souci de rendre plus facile l'étude de cette langue dont la structure s'écarte considérablement de celle des langues européennes, les auteurs ont tous commis la même erreur : ils se sont efforcés de présenter le tibétain dans les cadres de la grammaire occidentale, plus exactement de la grammaire classique. Nous retrouvons dans ces manuels les cas que nous connaissons de la grammaire latine, les catégories verbales familières comme l'actif et le passif, les modes, les temps, les participes, les infinitifs, les supins, les gérondifs, etc. C'est à peine si JÄSCHKE mentionne qu'il n'y a pas, en tibétain, de limite précise entre le nom et le verbe ; mais il n'en tient pas compte dans son exposé de la « flexion » verbale. Les avantages de cette méthode, qui est d'ailleurs usuelle dans les descriptions européennes des langues plus ou moins exotiques, ne sont qu'apparents. L'emprisonnement d'une langue dans un moule qui lui est entièrement étranger ne fait qu'embrouiller et obscurcir les rapports intimes entre les éléments de cette langue et, dans le cas concret du tibétain, est une des sources des difficultés que chacun qui a étudié ces manuels éprouve vis-à-vis d'un texte tibétain authentique.

Ces inconvénients ne sont que faiblement écartés par les analyses linguistiques du tibétain, tels les travaux de B. LAUFER, W. SIMON, S. N. WOLFENDEN, B. KARLGREN. Les auteurs de ces études se sont occupés avant tout des comparaisons morphologiques et étymologiques avec les langues du groupe sino-tibéto-birman et ont laissé presque entièrement de côté la structure syntaxique du tibétain. Or, c'est précisément de ce côté que le tibétain, surtout le tibétain littéraire, présente des particularités importantes qu'on a grand-peine à découvrir à travers l'amas de notions fausses et superflues qui fourmillent dans les manuels pratiques.

Avant de procéder à l'étude objective et indépendante de ces aspects de la langue tibétaine, il était de toute importance d'apprendre comment les Tibétains eux-mêmes conçoivent leur langue. Il est étonnant qu'on ait attendu si longtemps pour consulter les grammaires indigènes. Là, au moins, on ne risque plus d'être influencé par de fausses associations avec les catégories grammaticales européennes et, d'autre part, on est guidé par des gens ayant un sentiment beaucoup plus fin et développé des particularités du tibétain que ne l'auraient pu avoir des linguistes européens.

Or, les premières éditions et traductions des grammaires tibétaines indigènes ne datent que des derniers dix ans d'avant la guerre : « Slokas grammaticaux de Thon mi Sambhoṭa » par J. BACOT (1928) et deux petits volumes de J. SCHUBERT « Tibetische Nationalgrammatik » (1928 et 1937). Aussi importantes que furent ces études, elles ne sauraient être utiles qu'à des spécialistes. La disposition capricieuse de la matière, adoptée par les grammairiens indigènes, leur terminologie souvent abstruse, leur façon de penser, trop différente de la nôtre, rendent extrêmement ardue l'utilisation de ces traités gramma-



tics. Il était donc de toute urgence d'élaborer ces traités et, sans trahir et déformer les idées des auteurs, de les présenter en des termes scientifiques européens et de leur donner une disposition plus systématique.

Cette tâche a été magistralement accomplie par JACQUES BACOT dans sa « Grammaire du tibétain littéraire. » Ce mince volume contient un exposé serré et très instructif de la façon dont les Tibétains eux-mêmes concevaient leur langue. M. BACOT suit de près la méthode indigène, comme il le dit expressément dans son « Avant-propos » : « La présente grammaire est... une synthèse de la morphologie, basée sur la méthode d'enseignement indigène qui, elle-même, est celle des grammairiens indiens du sanskrit. Ce ne sont pas les formes qui se groupent dans un plan vertical sous les rubriques des catégories, mais bien celles-ci qui se rangent à la suite des mêmes formes, lesquelles impliquent les mêmes démarches de l'esprit, qu'il s'agisse de substantifs, d'adjectifs, de pronoms ou de verbes. Une telle vue synthétique de la morphologie gêne sans doute tout d'abord nos habitudes de classement. Mais elle fera dans la suite mieux pénétrer la pensée, même la plus nuancée, que les morphèmes expriment. Sous ce nouvel angle on discernera rapidement, à travers l'apparent désordre, le plan en profondeur de la grammaire indigène. »

En effet, ce n'est que grâce à cette méthode que l'on comprend que la différence morphologique entre le nom et le verbe est, en tibétain, de tout autre genre qu'elle ne l'est dans nos langues. Les anciens manuels étaient obligés de constater par exemple que la même particule (*gyi*, *kyi*) désigne le génitif du nom et joue le rôle de la conjonction « mais ». Cependant, dans l'esprit d'un Tibétain, il n'y a pas ici de « double fonction ». Il considère le génitif nominal et le relatif verbal (exprimant en l'occurrence la restriction) comme identiques, il ne les distingue pas dans son exposé. De même, il ne distingue pas l'ablatif de provenance d'un participe parfait, l'instrumental nominal du gérondif causatif, etc. Cette façon de présenter les choses simplifie considérablement la grammaire tibétaine et, en même temps, ce qui est plus important, elle fait ressortir le caractère essentiellement nominal du verbe tibétain.

Ce n'est qu'en partant de ce principe qu'on arrive à comprendre toutes les particularités de la syntaxe tibétaine, par exemple le fait que cette langue ne connaît pas la voix active ou qu'elle ne possède pas de nominatif proprement dit (je cherche à démontrer l'étroite interdépendance de ces faits dans une étude qui paraîtra prochainement dans les « Cahiers Ferdinand de Saussure »). Les grammairiens indigènes n'ont pas vu tous ces faits, car leur système, lui aussi, n'était pas une description entièrement indépendante et adéquate de leur langue. Ils se sont inspirés des catégories développées par les grammairiens indiens et, bien qu'ils aient tenu compte de la différence du génie de la langue tibétaine vis-à-vis du sanskrit, ils n'ont pas toujours évité quelques identifications fausses et inutiles, comme celle du nominatif tibétain avec le nominatif sanskrit, ou bien celle de l'accusatif sanskrit avec le cas tibétain nommé *las-su bya-ba*. On ne saurait pourtant reprocher à M. BACOT d'avoir maintenu, dans son livre, ces concepts inexacts des grammairiens étrangers. Il n'était pas dans ses buts de fournir une analyse de la structure du tibétain ; il ne voulait que présenter d'une façon claire et compréhensible l'ensemble des idées des grammairiens indigènes. Et il y a parfaitement réussi. D'ailleurs, il ne s'attache pas servilement à la lettre de l'enseignement indigène. Il s'en écarte là où il peut satisfaire notre besoin de clarté et de classement sans compromettre l'ordre basé sur la morphologie. Il groupe les paradigmes pour une même forme par analogies, alors que les grammairiens tibétains ne connaissent aucun ordre logique. Et il accompagne son exposé de plusieurs commentaires personnels dont la clarté rivalise avec la profondeur et la pénétration de l'essence même du génie de la langue tibétaine. Bref, le nouveau travail de M. BACOT constitue un apport scientifique de très haute valeur. Aucune étude linguistique, vraiment sérieuse et pénétrante du tibétain, ne saurait être faite sans l'aide de ce précieux manuel, même si elle devait s'en écarter dans ses conclusions.

L'appendice de la grammaire contient un aperçu très utile du tibétain parlé, de sa prononciation, du langage honorifique (considérations d'une grande importance pratique pour l'analyse des textes), ainsi que quelques indications sur l'écriture cursive

et ornementale. Les difficultés d'impression ont obligé l'éditeur de renoncer à l'utilisation des caractères tibétains dans les paradigmes et de les remplacer par la transcription latine. Vu que cette grammaire n'est pas un manuel pratique, ce « défaut », dont l'auteur s'excuse, n'en est pas un. Tout au contraire, il rend le livre accessible également au non spécialistes qui s'intéresseront au tibétain non tant pour la lecture des textes que pour l'étude linguistique de cette langue si instructive.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Sacleux Ch., C. S. Sp. *Dictionnaire Swahili-Français*, 2 Vols., 1112 pp. in-8°. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, XXXVI-XXXVII.) Paris 1939-1941.

Le Swahili est devenu la lingua franca depuis Zanzibar et les îles adjacentes, la côte orientale par delà le Centre Africain des Grands Lacs et bien avant dans l'intérieur du Congo Belge, suivant le cours du fleuve jusqu'à son embouchure. Le nom dérive de l'Arabe et désigne la langue de la côte, le *ki-Mrima*. C'est le dialecte de Zanzibar qui, au cours de son expansion, s'est assimilé certaines particularités des idiomes qu'il rencontre sur son chemin.

Le P. SACLEUX, depuis bien longtemps, est connu comme linguiste averti. En fait d'études lexicographiques et grammaticales il publia : en 1891, un dictionnaire Français-Swahili (Zanzibar) ; en 1909, une grammaire Swahilie (Paris) ; en 1909 encore, une grammaire des dialectes Swahilis (Paris).

Pour ce qui est de son alphabet phonétique l'auteur émet, à juste titre, le principe suivant : « Pas de double emploi, pas de lettre inutile. » C'est ainsi que le *j* du Bishop STEERE est judicieusement décomposé en *dž* et *dy*, *ž* marquant le *j* français. Pour les mots dérivés de l'arabe, il reste fidèle à la ligne tracée et s'en tient à la prononciation des indigènes ; il garde au *h* son caractère propre d'aspirée, rejetant toute juxtaposition arbitraire.

Par la figuration *dž* et *dy*, l'auteur semble commettre une petite infraction au principe énoncé. La prononciation ne se réduit pas à « *d + z* et *d + y* », mais forme une articulation unique qui devait être représentée par une seule lettre. Il s'agit en effet d'une palatalisation : *dž* est une affricate cérébrale et *dy* une affricate alvéolaire ; l'explosion du *d* n'est plus la sienne propre, mais mouillée, l'occlusion n'est plus dentale, mais palatale. L'*y* d'ailleurs ne figure pas comme lettre séparée dans l'alphabet de l'auteur.

La même remarque serait à faire pour son *b<sup>v</sup>* et son *l<sup>r</sup>* : *b<sup>v</sup>* serait une « articulation intermédiaire entre *b* et *v*, dit *v* bilabial », si bilabial, donc *w*, car *v* est une labiodentale. Si la prononciation est intermédiaire, elle n'est plus propre ni à l'un ni à l'autre et demandait un signe spécial. C'est sensiblement le *b* espagnol : le mot Cordoba, en français, n'est pas devenu Cordobe, mais bien Cordoue. L'articulation « bilabiale » serait donc entre le *b* et le *w*. Quant à *l<sup>r</sup>*, il n'y a ni *l* ni *r* « roulé », il s'agit d'une alvéolaire sans vibration aucune, ressemblant à un *d* sonans et pouvant effectivement se changer en dentale : *urúrimi*, au pluriel *indimi*.

Pratiquement, j'eusse gardé le *j* (ou *dj*, au cas où l'on réserverait l'autre pour le *j* [ž] français) consacré par l'usage, mais dans son acception unique de *dž*, puis le *dy* de l'auteur, par manière de simplification pour l'écriture courante qui, pour cela, ne serait pas moins scientifique. Je ne rejette donc aucunement l'emploi de deux lettres, pourvu qu'elles soient nettement définies : « Pas de double emploi ».

Il eût été souhaitable que l'auteur, après avoir établi son alphabet strictement scientifique, eût mis, en regard, un tableau correspondant donnant les équivalents pour l'écriture courante et permettant à tout profane de reproduire un texte qui satisferait à toutes les exigences de la phonétique, cela avec une machine à écrire ordinaire. Certains ajustements de lettres eussent été inévitables, tout comme les *dž* et *dy* de l'auteur. En somme, une lettre portant un signe diacritique, est composée de même, avec cette

différence que le signe comme tel n'a aucune signification sans son porteur. Il est vrai que l'accent circonflexe, par convention comme c'est le cas pour les lettres aussi, pourrait se « prononcer » par le nez, bouche fermée : il exprimerait peut-être l'étonnement et, renversé, une explication à donner. Je connais par expérience les objections que profère le « profane » contre « tous ces signes diacritiques », qui lui inspirent une vraie répulsion (v. SCHUMACHER, *La Phonétique du Kinyarwanda*, *Anthropos*, t. XXVI, 1931, où j'établis deux alphabets, l'un scientifique, l'autre vulgaire, mais non moins « scientifique » pour cela, disons exact).

L'auteur rejette, « pour tout vrai Swahili », la figuration *ng* pour *n* (vélaire), pourtant il écrit *ki-Ngwana*, *ki-Ungudya*, ce dernier désignant le dialecte de Zanzibar, prononciation qu'on trouverait dans certaines langues bantoues et individuellement : strictement parlant, dans ces cas, il faudrait écrire *ng*. Dans un alphabet simplifié, surtout s'il s'applique à une langue déterminée, certaines différences pourraient être indiquées par une simple remarque générale.

Le Swahili n'est pas une langue à « accents musicaux » fixant la tonalité à portée grammaticale (changeant le sens) de chaque syllabe, cependant il s'y trouve des tonalités affectives, que l'auteur note avec soin.

Le P. SACLEUX nous offre donc un dictionnaire comparé d'une haute valeur scientifique, comme on pouvait l'attendre d'une autorité linguistique universellement reconnue ; l'édition très soignée honore l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.

PIERRE SCHUMACHER, M. A.

**Kring Alfred.** *Das Wort zwischen Babel- und Pfingstwunder.* Sprachliche Weltwanderfahrten kreuz und quer durch Rede und Schrift. XI + 143 SS. in 8°. Mit vielen Schrifttafeln und Karten im Texte. Zürich (o. J.). Verlag des Schweizerischen Kaufmännischen Vereins.

Wir haben hier das bunte, umfassend gelehrte Buch eines Polyglotten, der zwar linguistischer Autodidakt ist, den aber der akademische Fachmann oft um die Fülle seines Wissens und Könnens und um seine lebendige Darstellungskunst beneiden möchte. KRING's sprachwissenschaftliches Ingenium hat etwas vom Geiste MEZZOFANTIS oder HUGO SCHUCHARDT's an sich. So hat er neun Jahre dem Studium der Sprache der Zigeuner gewidmet, indem er deren Wandergruppen Sommer für Sommer begleitete.

Das auf christlicher Gedankenwelt fußende Buch gliedert sich in zwei ungefähr gleich große Teile. Der erste (S. 3-82) behandelt ohne strenge Systematik, aber durchaus sachkundig und geistreich, verschiedenste Kapitel der Sprachwissenschaft : Welt-sprachen und übernationale Verkehrssprachen ; die indogermanischen Sprachen ; die Sprachen Indiens ; die Sprachen Chinas ; die Zigeuner-Sprache ; das Lallwort, usw. Der 2. Teil (S. 83-139), mit reichlichen Schriftproben aus allen Kultur-Gebieten, handelt von der Schriftkunde, wiederum in interessantester Abwechslung : Geschichte der Schriften der Völker ; Geschichte der Ziffern ; Welthilfsschrift ; Orthographie und Phonetik, etc. Welch originelle Wege KRING geht, zeigen Abschnitte wie „Das Briefmarken-Album, eine illustrierte Geschichte der Schrift (reich illustriert)“ oder „Wie aus dem Kamel ein Buchstabe wurde (illustriert)“, — d. h. wie in Vorderasien aus der bilderschriftlichen Darstellung des Kamel-Kopfes das Wortzeichen für „Gimel“, d. h. „Kamel“ entstand und daraus später in allen abgeleiteten Alphabeten der Buchstabe G, mit dem dieses Wort beginnt.

Das Buch KRING's, in dem der philologische und linguistische Fachmann nur hie und da unwichtige Kleinigkeiten zu bemängeln findet, ist trotz seines ganz erstaunlichen Wissensstoffes frisch, lebendig und anregend geschrieben und bietet nicht nur dem kulturhistorisch interessierten Laien reichste Belehrung, sondern auch dem Fachmann wertvolle Anregung. Ein alphabetischer Index (S. 140-143) erhöht die Nützlichkeit des sehr empfehlenswerten Buches. Es ist Populärwissenschaft im allerbesten Sinne.

W. OEHL, Freiburg (Schweiz).



**Pisani Vittore.** *Linguistica Generale e Indoeuropea*. Saggi i discorsi, I. 226 pp. in 8°. Milano 1947. Libreria Editrice Scientifico-Universitaria.

Unter den verstreuten Aufsätzen und Rezensionen PISANI's gibt es manches von großem inneren Wert, das bisher bei weitem nicht alle Fachgenossen erreicht hat. Schuld daran sind der Weltkrieg und das Nachkriegselend. In der lobenswerten Absicht, diesem Übelstand abzuhelpfen, hat die Wissenschaftlich-Universitäre Verlagsbuchhandlung in Mailand sich dazu entschlossen, eine Anzahl von PISANI's an sehr verschiedenen Stellen erschienenen kleineren, inhaltlich aber überaus wichtigen Schriften in einem Bande vereinigt herauszugeben. Die dem Untertitel hinzugefügte Ziffer I läßt uns hoffen, daß auch ein zweiter Band folgen wird. Gerade weil PISANI so ganz vorurteilslos ist, weil er nicht nur die alten Probleme immer wieder aufs neue prüft und durchprüft, sondern, was noch wichtiger ist, die Richtigkeit der bisherigen, selbst fast zu Dogmen erstarrten Problemstellungen in Frage zieht, indem er sich bemüht, durch neue, auf realistischer Beobachtung beruhende Formeln der historischen und vergleichenden Sprachforschung der Zukunft den Weg zu bereiten, verdienen seine Gedanken in weitesten linguistischen Kreisen bekannt zu werden. Unter den Indogermanisten hat PISANI's Name schon längst einen rühmlichen Klang. Aber auch den Forschern auf weit abliegenden Sprachgebieten, zumal den Spezialisten der amerikanischen Eingeborensprachen, die nur zu oft an den alten, unveränderten, und doch der Erneuerung bedürftigen Fragestellungen des neunzehnten Jahrhunderts festhalten, würde es gut tun, gelegentlich aus dem Jungbrunnen von PISANI's Werken zu schöpfen.

C. C. UHLENBECK, Lugano-Ruvigliana.

**Kluge Theodor.** *Die Zahlenbegriffe der Sprachen Central- und Südasiens, Indonesiens, Micronesiens, Melanesiens und Polynesiens*. Mit Nachträgen zu den Bänden 2-4. Ein fünfter Beitrag zur Geistesgeschichte des Menschen nebst einer prinzipiellen Untersuchung über die Tonsprachen. VIII + 300 SS. in 4°. Mit 16 Karten. Berlin 1941.

Der erste Band dieses umfassenden Werkes von Dr. Ing. Dr. phil. TH. KLUGE, „Die Zahlenbegriffe der Sudansprachen“, 260 SS., Berlin, o. J., ist von P. SCHEBESTA im *Anthropos*, Bd. XXXIII (1938), S. 1002 f. angezeigt worden. Die folgenden Bände 2 bis 4 (jetzt vergriffen), afrikanische, asiatische und amerikanische Sprachen behandelnd, sind infolge der Kriegswirren nicht an die Redaktion des „*Anthropos*“ in Freiburg/Froideville gelangt. Auch der vorliegende Band 5, der hauptsächlich die austrischen Sprachen behandelt, hat unter der Ungunst der Kriegszeit gelitten, in seiner Abfassung und zumal in seiner Vervielfältigung, worüber der Verfasser im Vorwort S. 1 f. spricht. Der starke Band ist polykopierte, im ganzen sehr gut lesbar, aber doch öfters undeutlich oder so, daß die untersten Zeilen halb durchschnitten sind oder ganz fehlen. Die Seitenzählung ist durch Einschübe mehrfach in Unordnung geraten: es sind nicht, wie (oft nur mit Bleistift, oft unlesbar) numeriert, 300 Seiten, sondern mehr. Zwischen S. 6 und 7 ist 6a eingeschoben; auf S. 30 folgen 30a und 31; zwischen S. 28 und 29 sind 17 Blätter eingeschaltet mit der Bezifferung 26a, 26b, etc., die 26 stets mit Bleistift in 28 verbessert; nach S. 40 fehlen 41 und 42; nach S. 105 ist eingeschoben 105a und es folgt 107; nach 167 folgt (unlesbar, mit Bleistift) 167a. Diese kleinen Schönheitsfehler lassen ahnen, welche Mühe die Sammlung des Materials und die Polykopierung kostete.

Zum Inhalt ist folgendes zu sagen. Von den im Titel genannten zentralasiatischen Sprachen und von der prinzipiellen Untersuchung über die Tonsprachen ist, wenigstens im vorliegenden Exemplar, nichts zu finden. Außer reichlichen Nachträgen (S. I-VIII) zu Bd. 5, ferner S. 3-28r zu Bd. 2, S. 29-31 zu Bd. 3 und S. 31-40 zu Bd. 4, enthält dieser

Band nur Sprachen Südostasiens und der Südsee, von S. 43 ab. KLUGE lehnt es S. 43 merkwürdigerweise prinzipiell ab, hier von austronesischen und austroasiatischen Sprachen zu reden; seine Begründung ist völlig unverständlich.

KLUGE bietet für jede Sprache, jeden Dialekt nach Möglichkeit die Zahlwörter 1-5 oder 1-10, sehr oft auch die folgenden Dekaden, ja gelegentlich auch die Hunderte, die Tausende. Hie und da ist die erste Dekade lückenhaft, weil eben die Quelle lückenhaft ist. Sehr oft sind von einem Dialekte mehrere Zahlenreihen gegeben, je nach den verschiedenen Quellen, die (meistens) genau verzeichnet sind. Zum Teil finden wir die verschiedenen Zahlwörter je für Personen, für Tiere, für Sachen. Auf S. 69 ff. und S. 288 ff. gibt KLUGE zusammenfassende Überblicke über Wesen und Bildung des Zahlwortes überhaupt. Den Schluß bilden 12 weiß-schwarze Karten-Skizzen von Südseegebieten etc. und eine farbige Völkerkarte von Neuguinea, — also im Ganzen 13 Karten, nicht 16, wie der Titel angibt.

Eine Gesamtbewertung der riesigen Leistung KLUGE's im Einzelnen wäre nur möglich, wenn auch Bd. 2-4 vorlägen, was leider nicht der Fall ist. Sicherlich aber ist zu sagen, daß hier eine gewaltige und höchst verdienstvolle Arbeit geleistet worden ist, wofür der Sprachforscher nicht genug danken kann. Was hier geboten wird, reicht weit über A. TROMBETTI's „Numerali“ hinaus. Der Schreiber dieser Zeilen wäre glücklich gewesen, wenn er vor vierzehn Jahren für seine Arbeit „Fangen - Finger - Fünf“ (Freiburg/Schweiz, 1933. „Collectanea Friburgensia“ N. F. XXII) die KLUGE'schen Materialien hätte benützen können. Daß diese Arbeit trotz aller Kriegshindernisse veröffentlicht wurde, ist ein hohes Verdienst.

W. OEHL, Freiburg (Schweiz).

*Memoirs of the National Museum Melbourne.* D. J. MAHONY, Director.  
Published by Order of the Trustees. No. 13 and No. 14, Part 1. Melbourne 1943 and 1944. BROWN, PRIOR, ANDERSON Pty. Ltd.

Im Oktober 1940 wurden bei Keilor, 10 Meilen nordwestlich von Melbourne in Australien, ein fossiler Menschengeschädel ohne Unterkiefer und einige andere Knochenfragmente gefunden. Später kamen zu ihnen vom gleichen Fundplatz noch fünf Bruchstücke eines zweiten Schädels und ein Quarzitabschlag. Bisher hat nur der erste Schädel eine wissenschaftliche Bearbeitung erfahren. Die Hauptfrage betrifft das Alter der Funde. Die wichtigsten bisher erschienenen Arbeiten australischer Forscher sind in den „Memoirs“ vereinigt.

In dem Aufsatz „The Problem of Antiquity of Man in Australia“ (No. 13, p. 7-56, Pl. I-III) geht D. J. MAHONY auf breiter Front das Kernproblem an. Gestützt auf eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur bietet er eine ausgezeichnete Synthese der bisherigen Forschung. Nacheinander behandelt er das Verhältnis von Australiern und Tasmaniern, Rasse und Einwanderung, die Dingo-Frage, das Pleistozän in Australien, alte und neue Funde von Menschenresten und Artefakten nebst deren geologischer Altersbestimmung. Als Ergebnisse nennt er: Ankunft des Menschen in Australien in vorhistorischer, in geologischer Zeit (Pleistozän); die ersten Ankömmlinge, rassisch Tasmanioide (Negritos), siedelten im Hauptland und setzten nach Tasmanien über; später eine australoide Einwanderungswelle (Dravidas) mit dem Dingo als Haushund, welche die Tasmanoiden verdrängte, teils absorbierte, ohne indes nach Tasmanien zu gelangen; Schädel der Tasmanier und Australier (besonders Westaustralier) viele Merkmale gemein.

Der Keilor-Schädel vereinigt, wie J. WUNDERLY in seinem Aufsatz „The Keilor Fossil Skull: Anatomical Description“ (No. 13, p. 57-69, Pl. IV-IX) zeigt, ungefähr gleichmäßig Merkmale von Australoiden und Tasmanoiden. Auch WILLIAM ADAM bestätigt dies mit seiner Untersuchung „The Keilor Fossil Skull: Palate and Upper Dental Arch“ (No. 13, p. 71-77, Pl. X-XI). Der Keilor-Schädel ist wie der des Tasmaniens mesognath, während der Australier prognath erscheint. Die Zähne fallen in

ihren Maßen ganz in den Bereich derer von Australiern und Tasmaniern. Die Gaumenpartie stellt ihn näher zu den Tasmanoiden. Daraus ergibt sich, daß eher eine Rassenmischung vorliegt, als daß eine enge Rassenverwandtschaft zwischen den alten Tasmanoiden und Australoiden anzunehmen ist.

D. J. MAHONY unternimmt dann in einem Aufsatz „The Keilor Fossil Skull: Geological Evidence of Antiquity“ (No. 13, p. 79-81) den Versuch, den Schädel in das letzte Interglazial zu datieren. Die geologische Forschung konnte im Gebiete von Keilor fünf Uferstufen feststellen: eine Gruppe von drei Terrassen, in deren oberster, in ungestörter Schicht, die Funde steckten, stromabwärts eine vierte Terrasse und schließlich das Delta. Die Tiefwassermarke von Williamstown als Nullpunkt genommen, ergeben sich die Höhen 8, 10, 32, 52 und 60 Fuß. MAHONY versucht nun, mittels der eustatischen Niveauänderung des Meeres im Pleistozän und Holozän das geologische Alter zu bestimmen. Nach DALY erfolgte im Holozän, infolge leichter Klimaverschlechterung vor einigen tausend Jahren, eine Senkung des Meeresspiegels von 10-20 Fuß. Diese ließ das Delta und die unterste Terrasse auftauchen, welche in der unmittelbaren Nacheiszeit vom Meere überflutet waren. Ihre Entstehung hängt mit dem eustatischen Fall während der Würm-Eiszeit zusammen. Die drei höheren Terrassen sollen die Hebung des Meeresspiegels während der letzten Zwischeneiszeit repräsentieren. Deren Höhen entsprechen der 40-50 Fuß hohen Strandterrasse an der Nordküste Tasmaniens, welche EDWARDS als letztinterglazial (Riß-Würm) bestimmt hat. Die Differenzen (32, 52 und 60 Fuß) erklärt MAHONY durch Verschlechterung des Klimas und die dadurch verursachten Senkungen des Meeres gegen Ende des Interglazials. Der Keilor-Schädel würde demnach aus dem letzten Interglazial stammen.

In einer Notiz „An Artefact, Probably of Pleistocene Age, from Keilor, Victoria“ (No. 14, Part 1, p. 37-38, Pl. V), berichtet MAHONY von einem Hornfels-Geröll mit Spuren menschlicher Bearbeitung, das in der untersten und jüngsten der drei Terrassen bei Keilor gefunden wurde. In einem Nachtrag kann er ein weiteres Artefakt aus Hornfels melden, das an der Fundstelle des Keilor-Schädels, allerdings nicht in situ, gefunden wurde.

Sollte sich das interglaziale Alter der Funde von Keilor bestätigen, so käme ihnen eine hohe wissenschaftliche Bedeutung zu. Morphologisch steht der Keilor-Schädel den Wadjak-Schädeln von Java nahe. Sein rezenter Charakter darf jedenfalls nicht a priori gegen das hohe Alter entscheiden.

J. MARINGER.

**Hesse Peter G.**, Dr. med. und Dr. rer. nat. *Der Lebensbegriff bei den Klassikern der Naturforschung*. Seine Entwicklung bei 60 Denkern und Forschern bis zur Goethezeit. (Aus dem Ernst-Haeckel-Haus. Institut für Geschichte der Zoologie, insbesondere der Entwicklungslehre, der Universität Jena. Leiter: Prof. Dr. V. FRANZ.) 180 SS. in 8°. Mit 2 Taf. Jena 1943. Verlag GUSTAV FISCHER.

Von keinen philosophischen Vorkenntnissen beschwert und ohne auch nur den Versuch zu machen, z. B. die Begriffe Nus, Psyche und Pneuma zu definieren und gegeneinander abzugrenzen, wählt der Verfasser ganz willkürlich 60 Namen von ANAXAGORAS bis GOETHE und seinen Zeitgenossen, um deren Vorstellungen über den Lebensbegriff aneinanderzureihen, ohne eine andere Stellungnahme als Hohn und Spott für alle jene, die eine unsterbliche Seele anerkannten. Von THOMAS, dem Aquinaten weiß er z. B. nichts anderes zu vermelden, als daß er die „aristotelische Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele in die Kirchenlehre eingeführt“ habe. PLATO nennt er einen Rationalisten und fertigt ihn mit ein paar Zeilen ab, CARTESIUS leitet er von ARISTOTELES ab, ohne DEMOKRIT zu erwähnen usw. Den allgemeinen Teil leitet er mit der „prähistorischen Zeit“ ein, die er beneidenswerterweise genau datieren kann,



nämlich von 110 000-3000 vor der „Zeitrechnung“ natürlich. Daß er das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis mit jenem von der Jungfrauschafft Mariens verwechselt, gehört schon zum guten Ton dieser Art von Wissenschaftlern. Höchstes Lob spendet er dem Pantheismus GOETHE's, der „im besten heutigen Sinne gottgläubig“ sei (S. 81). Die Ansichten der zitierten Denker entnimmt er zum größten Teil dem Philosophen-Lexikon von EISLER und der „Geschichte der biologischen Theorien“ von E. RADL, bei anderen ist überhaupt keine Quelle angegeben, so daß das Werk nicht einmal als Materialsammlung zu brauchen ist. Völlig unverständlich und nicht erklärt ist die Stammtafel der Pneumavorstellung mit dem Untertitel: Indogermanen, Semiten, Hammiten [so!] und Mongolen, obwohl darin nur Namen der Antike und des Abendlandes aufscheinen, von ZOROASTER und AVERROES abgesehen, über die aber wieder in Buche selbst nichts erwähnt ist.

Dr. JOSEF LEO SEIFERT, Wien.

**Bachatly Charles.** *Bibliographie de la Préhistoire Égyptienne* (1869-1938). Préface par M. ÉTIENNE DRIOTON. X + 77 pp. in 8°. Le Caire 1942. Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

Die große Bedeutung des Nillandes auch für die vorgeschichtliche Forschung beweisen die 836 Titel, die BACHATLY mit dankenswertem Fleiße in jahrelangem Bemühen zusammengetragen hat. Ich glaube nicht, daß ihm wichtigere Unterlassungen unterlaufen sind. Unter 366 (KÜHN) ist die Seitenzahl wohl in 68-79 zu berichtigen; unter 487 (NAVILLE) ist noch eine Fortsetzung des Artikels in t. IV, 1928-1929 zuzufügen. Die Bibliographie spiegelt den großen Anteil der verschiedenen Nationen an der Erforschung des ältesten Ägyptens wider; doch kündigt sie auch den hoffnungsvollen Einsatz einheimischer Kräfte an. Diesen einheimischen Forscherkräften und allen Forschern, für deren Schau der größeren kulturellen Zusammenhänge das prähistorische Ägypten ein wichtiges Bindeglied bedeutet, wird vorliegende Arbeit ein überaus geschätztes Hilfsmittel sein.

J. MARINGER.

**Köppel Robert, S. J.** *Zur Urgeschichte Palästinas*. Eine Übersicht aus Geologie, Prähistorie und Archäologie. (Scripta Pontificii Instituti Biblici.) VII + 65 SS. in 4°. Mit 14 Taf. und 2 Tab. Rom 1937. Päpstliches Bibelinstitut.

Das Werk zerfällt in einen kritischen Untersuchungsteil, der im wesentlichen in das Jahr 1929 zurückgeht (S. 60) und in einen, der die Forschungen und Fortschritte von 1930-1937 bringt. In erster Linie wollte der Verf. den Theologen und Exegeten dienen, ihnen „eine Übersicht der wesentlichen Erkenntnisse mit wohlwollender Überprüfung der sicheren Tatsachen und vorläufigen Hypothesen“ bieten (Vorwort).

KÖPPEL gibt zunächst ein Verzeichnis der palästinensischen Fundplätze, dann je eines der Sammlungen und der Publikationen, in denen die Originale bzw. deren Abbildungen zu finden sind. Eine dankenswerte Zusammenstellung. Die Funde erweisen sich in der Mehrzahl als Oberflächenfunde. Die Forschung sah sich daher fast ganz auf die typologische Betrachtung in enger Anlehnung an die in Westeuropa erkannten Typen und Kulturen angewiesen. Verf. zeigt sich sehr kritisch gegen die starre Übertragung westeuropäischer Kulturnamen auf Palästina-Syrien. Eine umfassende Untersuchung widmet er der Fäustelfrage. Er kommt zur Ablehnung des Chelléen und eines eigentlichen Acheuléen wie auch des jungpaläolithischen Askalonien J. BAYER's. Das gesamte Fäustelmaterial Palästinas dürfte sich als Endacheuléen oder Moustérien mit

Acheultradition bestimmen lassen. Von besonders praktischem Wert für die in erster Linie gedachten Leser sind die beiden ausführlichen Tabellen, eine geologische und eine prähistorische, und das reiche Schriftenverzeichnis. Daß sich hier wie dort heute bedeutende Erweiterungen anbringen ließen, bedarf keiner Erklärung.

Mit dem zweiten Teil erstrebte der Verf. offenbar den Anschluß an den Forschungsstand zur Zeit des Erscheinens seines Werkes. Die reichen anthropologischen Funde haben Palästina etwas wie eine Schlüsselstellung gegeben. Wertvolle Teilergebnisse zeitigte die geologische Forschung: die Entdeckung der Pliozänzeit und ihre Abgrenzung gegen das Pleistozän durch L. PICARD in der Jesraelebene und im Jordantale bei Besan. Derselbe konnte 1932 auch schon eine Gliederung des Altdiluviums im Jordantal beim Jarmuk schaffen.

KÖPPEL hat eine verdienstvolle Arbeit geleistet, die über den engeren Bestimmungskreis hinaus ihren Wert besitzt und besonders geeignet sein dürfte, das Interesse und den praktischen Einsatz für die Feldforschung in Palästina zu wecken.

J. MARINGER.

Lacam R., Niederlender A. et Vallois H.-V. *Le gisement mésolithique du Cuzoul de Gramat*. (Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine. Mémoire 21.) 92 pp. in 4°. Avec 44 fig. et 8 pl. hors texte. Paris 1944. MASSON & Co., Editeurs. Prix: 220 fr.

Der besondere Wert dieser Fundstelle liegt in ihrer Stratigraphie. Die beiden Entdecker, LACAM und NIEDERLENDER, stellten in der von ihnen ausgegrabenen Abri-Siedlung insgesamt 6 mesolithische Kulturschichten fest. Das typologische und vergleichende Studium des Fundmaterials bestätigt die bereits von M. COULONGES vorgenommene Durchgliederung des Tardenoisien. Die saubere Arbeit bietet eine solide Grundlage und einen wertvollen Beitrag für die Mesolithforschung.

Die anthropologische Untersuchung eines Bestattungsfundes durch VALLOIS ergibt einen Mischtyp. Mehrheitlich zeigt er Züge des breitgesichtigen, dolicho-mesokephalen Typs von Téviec, Ofnet und Montardit, weniger solche des schmalgesichtigen, dolichocephalen Typs von Mugem. Vielleicht handelt es sich hier, wie VALLOIS meint (S. 90), um einen der ersten Vertreter der neolithischen Mediterranen oder Nordischen auf dem Boden Frankreichs.

J. MARINGER.

Mansel Arif Müfid. *Trakya - Kirklareli kubbeli mezarlari ve sahte kubbe ve kemer problemi. Die Kuppelgräber von Kirklareli in Thrakien*. (Türk tarih kurumu yayınlarindan VI. seri - No. 2.) 54 SS. in 4°. Mit 16 Taf. Ankara 1943. Türk Tarih Kurumu Basimevi.

Ein ausführlicher Auszug in deutscher Sprache (S. 35-54) macht diese sorgfältige und vorzüglich ausgestattete Monographie denen zugänglich, die des Türkischen nicht mächtig sind. Eigentlich handelt es sich um einen lokal und zeitlich eng begrenzten Forschungsgegenstand, dem der Verfasser aber durch die Fragestellung „Das Problem der falschen Kuppeln und Gewölbe“ eine viel weiter reichende Bedeutung gegeben hat. Die Herleitung der thrakischen Kuppelgräber (5.-3. Jahrh. v. Chr.) von der um ein volles Jahrtausend älteren mykenischen Gruppe kann nach den vorgebrachten Gründen als gesichert gelten. Das mykenische Griechenland bildete zweifellos ein wichtiges Zentrum des Kuppelgrabbaues, das weit über die Grenzen bis nach Südrußland und Anatolien ausstrahlte. Die Frage nach dem Ursprung dieses Grabtypus läßt sich heute

noch nicht befriedigend beantworten. Gewöhnlich sieht man in ihr eine altmitteländische Grabform (SCHUCHHARDT, WIESNER); der Verfasser meint, „daß bei der Lösung dieses Problems Kleinasien geeignet ist, eine wichtige Rolle zu spielen“. Zu dem von ihm gezeichneten Bild der Verbreitung dieser und ähnlicher Grabformen scheinen mir aber auch die Kuppelgrabbauten des west- und nordeuropäischen Megalithkreises, vor allem die iberischen und irischen Prunkgrabbauten mit Kuppelabschluß, hinzuzufügen zu sein.

J. MARINGER.

**Childe Gordon.** *What happened in History.* (Pelican Books.) 256 pp. in 8°. Harmondsworth (Middlesex, England) 1943. Penguin Books.

Ein popularisierendes Büchlein des bekannten englischen Prähistorikers. CHILDE meistert in ihm den ungemein vielgestaltigen Stoff aus Vorgeschichte, frühester Geschichte des Orients und aus Antike unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Fortschrittes. Es liegt gewiß noch viel Konstruktives in seinen Formulierungen „Palaeolithic Savagery“, „Neolithic Barbarism“, „Higher Barbarism of the Copper Age“, „Bronze Age Civilisation“ etc. Das Büchlein ist reich an Anregungen und Widerspruch, jedenfalls sehr lesbar.

J. MARINGER.

**Wagenvoort H.** *Imperium.* Studiën over het *mana*-begrip in zede en taal der Romeinen. 202 blz. in 8°. Amsterdam 1941. H. J. PARIS. Preis: brosch. fl. 3.75; geb. fl. 4.75.

Dit werk van den Utrechtschen professor behandelt in duidelijk overzicht op zeer critische wijze, hoe bij de Romeinen weleer opvattingen bestonden, die zeer veel overeenkomst bezaten met het *mana* der primitieven. De voorbeelden, die worden aangehaald, slaan, wat ik zou noemen, op het religieuze *mana*, waarover aan het slot van deze bespreking meer. De auteur is zich van het moeilijke en gevaarlijke van zijn onderneming ter dege bewust. De Romeinsche schrijvers immers zijn zich van de oorspronkelijke beteekenis van de hier in aanmerking komende term niet meer bewust, sterker nog, menig auteur zoekt de oorspronkelijke beteekenis in een geheel andere richting. Het blijkt uit het onderzoek, dat er een diepgaande analogie bestaat tusschen het Melanesisch *mana*-begrip en het Romeinsche begrip, zoodat een gelijkstelling verantwoord schijnt, ook al tracht men er zich voor te behoeden, uit deze gelijkstelling blindelings alle consequenties te trekken. Met deze woorden geeft de auteur nagenoeg het resultaat van zijn onderzoek weer. Zeer prijzenswaardig is, dat hij er zich voor gewacht heeft, uit deze gelijkstelling allerlei gevolgtrekkingen te maken, hetgeen in de ethnologische en godsdiensthistorische wetenschap maar al te vaak is voorgekomen.

Nadat de auteur kort heeft gewezen op de kracht van de tempels en de aarde, waarvan vooral de geboortegrond als een bijzondere krachtbron mag gelden, bespreekt hij uitvoerig de kracht, die uitgaat van machtige personen als helden, hoofdmannen, koningen en priesters, gewoonlijk door aanraking met de hand. Zeer belangrijk is het betoog van den auteur met betrekking tot de wijding van het altaar. Hij verwierpt de meening van PFISTER, dat het altaar eerst gewijd moet worden, omdat het voor het offer zal dienen. De grond of bodem is immers reeds heilig en *mana*-krachtig. Deze ceremonie beteekent veeleer oorspronkelijk, dat men aan een steen, of de bodem nog meer kracht wilde toevoegen door offers. Hetzelfde onderzoek stelt de auteur ook in omtrent de functie van den imperator, ook dit is een persoon, die oorspronkelijk beladen is met *imperium*, hetwelk oorspronkelijk het *mana* van den hoofdmann was. Het woord *numen* leidt Wagenvoort met PFISTER af van *neu*, dat bewegen beteekent, zoodat de



grondbeteekenis van *numen* bewegen moet zijn geweest n. l. door aanraking met een hogere macht. Zoo zou het woord *numen* in zijn oorspronkelijke beteekenis het Romeinsche woord voor het melanesischè *mana* zijn geweest, Vervolgens ontwikkelt de auteur op dezelfde wijze de oorspronkelijke opvattingen over *gravitas*, *majestas*, *contagio* (in de beteekenis van schadelijke aanrakingen) en de *vis genitilis*, termen die alle met *mana* gevuld zijn. Het zou tever voeren, om ook hierop, hoe interessant ook, nader in te gaan. Ik houd het voor gewichtiger, om eenige opmerkingen van algemeen ethnologischen aard hieraan toe te voegen.

De auteur heeft zich, wat het woord *mana* aangaat, hoofdzakelijk georiënteerd naar de voortreffelijke studie van LEHMANN. Daar blijkt echter op de eerste plaats, dat *mana* enorm veel en velerlei kan beteekenen, met andere woorden een vage en onbepaalde term is. Daarom doet de combinatie *mana*-begrip, dat in de ondertitel van dit werk voorkomt, eigenaardig aan. Het vage product van het primitieve brein gelijk te stellen met een begrip is niet erg gelukkig. Tevens volgt uit de velerlei beteekenissen van het woord *mana*, dat het onjuist is het specifiek of bijna uitsluitend op het religieuze te betrekken. Dit is een groote fout van de moderne godsdienstgeschiedenis. Ieder wezen bezit zijn *mana*, niet alleen uitnemende wezens, ofschoon die een bijzonder hebben; verder bezitten doode wezens (zaken) evenals de levende, *mana*. Het beste benadert ons algemeen woord kracht deze uitdrukking, want God, geesten, menschen, dieren, planten, steenen enz. bezitten alle kracht. Daarom is, evenmin als ons woord kracht, het woord *mana* iets specifiek religieus. Eerst wanneer het een heilige kracht wordt, wordt het in de religieuze sfeer getrokken. De primitief heeft voor deze verschillende manifestaties van kracht geen eigen woorden, maar het gaat tever, om te meenen dat hij de verschillende manieren, waarop *mana* zich manifesteert, niet aanvoelt. Hij merkt heel goed het profane en religieuze domein, want hij reageert anders. Eveneens reageert hij verschillend, wanneer die kracht uitgaat van een denkend en willend wezen, of van een dood wezen, dat mechanisch, op blinde wijze werkt (magie). Daarom was het beter en men zou zich nauwkeuriger uitdrukken, wanneer men minder het woord *mana* gebruiken zou, of tenminste aangaf welk soort kracht men ermee bedoelt. De taak der wetenschap is immers niet ten einde, wanneer men attent maakt op de vage terminologie, maar zij dient deze nader te omschrijven ook al bezit de primitief daarvoor geen eigen uitdrukking, wanneer zijn gedragingen maar bewijzen, dat hij wel degelijk een onderscheid aanvoelt en dien overeenkomstig reageert. Nog ingewikkelder wordt de kwestie, wanneer men deze vage term neemt als bewijs voor de theorie, dat de religie oorspronkelijk uit krachtengeloof zonder meer in de beteekenis van magie is ontstaan. Ook vind ik in dit verband de theorie weinig zeggend, die beweert, dat de kern, het grondphaenomeen der religie in de kracht of macht is gelegen. Dit is evenwel niet alleen bij de religie, maar eveneens bij alle dingen ook uit het profane het geval. Slechts die dingen die op ons inwerken, derhalve actief zijn, waarvan macht, of invloed uitgaat, daarop reageer ik, hetzij religieus of niet. Daarom is kracht of macht algemeen de hefboom voor alle menschelijke handelingen en niet specifiek voor de religieuze. Het ware goed geweest, indien de auteur met deze algemeene opmerkingen ook nog hadde rekening gehouden bij zijn voortreffelijke verhandelingen over het *mana* bij de oude Romeinen.

B. VROKLAGE.

**Ninck Martin.** *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen.* 287 SS. in 8°. Mit 36 Karten und Abbildungen. Basel 1945. Verlag: BENNO SCHWABE & Co. Preis: geb. Fr. 14.50.

R. HENNIG veröffentlichte im ersten Band seiner „*Terrae Incognitae*“ (Leiden 1936) die wichtigen Originalberichte von Forschungsfahrten des Altertums, bis auf PTOLEMÄUS. NINCK beschränkt sich im vorliegenden Werk auf die diesbezüglichen Leistungen der Griechen. Hier aber führt er beträchtlich über HENNIG hinaus. Sein Buch

bringt mehr, als der Titel auf den ersten Blick andeutet. „Die Entdeckung von Europa durch die Griechen“ ist im weitesten Sinne aufzufassen: die geographische und völkerkundliche Aufhellung unseres Erdteils. Ein umfangreicher Abschnitt seines Werkes, „Wandlungen im Weltbild der Griechen“, zeigt die Hellenen als die tatsächlichen Begründer der geographischen Wissenschaft, die mit ihrer Auffassung von der Kugelgestalt der Erde und mit der Einführung des Gradnetzes und der Kegelprojektion dem gesamten Mittelalter voraus waren. Dann führt NINCK aus, wie der Osten und Westen und Norden unseres Kontinents von Griechen wie HERODOT, POLYBIOS, PYTHEAS, POSEIDONIOS u. a. erforscht und beschrieben wurde. Nicht in der Form von aufregenden Berichten ihrer Entdeckerfahrten, wie es heutzutage meist geschieht, sondern in scharfgezeichneten Aufnahmen fremder Länder und Völker. Von besonderem Wert ist die Feststellung, daß die neueren Forschungen und Grabungen die lange angezweifelte Berichte eines HERODOT und PYTHEAS aufs glänzendste bestätigen. Über den ersten z. B. heißt es S. 131: „Was HERODOT mit seiner Beschreibung Skythiens geleistet, tritt erst in ganzer Bedeutung hervor, wenn man die auf ihn folgenden Schriften über den Osten durchgeht. Um es kurz zu sagen: eine ebenbürtige, Land und Volk gleicherweise berücksichtigende Arbeit ist im Altertum überhaupt nicht mehr geschaffen worden...“ Gerade die weitere Auffassung seines Themas macht das Buch recht lesenswert auch für den Ethnologen, Historiker und Altphilologen.

HEINRICH EMMERICH.

**Meuli Karl.** *Schweizer Masken.* Mit einer Einleitung über schweizerische Maskenbräuche und Maskenschnitzer. 163 SS. in 8°. 60 Abbildungen und eine Farbtafel nach Masken der Sammlung EDUARD VON DER HEYDT und aus anderem Besitz. Zürich (1943). Atlantis-Verlag. Preis: Fr. 14.—.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, in den Sinn der schweizerischen Masken und Maskenbräuche einzudringen. Zu diesem Zwecke gliedert er seine Untersuchung in die drei Abschnitte: I. Lebender Brauch. II. Sinn und Ursprünge. III. Entwicklungsformen.

Im ersten stellt er fest, zu welchen Festen und Gebräuchen man die Masken der vier Hauptgebiete hervorholte. Als solche sind Lötschental, Graubünden, Sarganserland und Innerschweiz zu bezeichnen. Im Lötschental heißen die Maskenläufer „Schurtendiebe“, ein Name, der auf ungedeutetes „Schurte“ zurückgeführt wird. Dieses stellt vermutlich ein altes eigenartiges Rechtsinstitut dar, das noch aufzuklären ist. Diese Schurtendiebe brechen nachts in schreckenerregenden Verkleidungen und mit tönenden Treichlen in die Dörfer ein, rauben Korn und schwärzen und bespritzen die Vorübergehenden, vorzugsweise die Frauen. Im Lötschental waren ursprünglich Knabenschaften Träger des Maskenbrauches.

In Graubünden hat der schweizerische HERODOT Gilg Tschudi in seiner *Alpisch Rhetia* von 1538 den Brauch des Bündner Oberlandes geschildert; dort sind es die „Stopfer“, „sie stopfend (klopfen) lut mit jren großen stecken“; das tun sie, damit ihnen das Korn wohl gerate. TSCHUDI hat damit als Kern des Brauches ganz richtig einen heidnischen Vegetationszauber erkannt.

Im Engadin ist ein Teil dieses Treibens im bekannten Chalonda Marz erhalten geblieben. Die Kinder ziehen, mit Treichlen ausgerüstet, von Haus zu Haus und unter Höllenlärm treiben sie den Winter aus und läuten den Frühling ein. Um 1870 noch war in Ponte-Camogask (Engadin) mit diesem Lärmzug die Verurteilung und Hinrichtung einer Strohuppe verbunden, wie wir einer Mitteilung des verstorbenen JANET PIRANI verdanken. Wenn die Kinder richtig läuten — so ist die Auffassung — fängt das Gras an zu wachsen; wenn sie fleißig auf dem Heustock herumtrampeln, so dauert dieser länger; es ist dies ein weiterer Zug, der zwar in den Vegetationszauber

hineinpassen würde, aber doch wohl neuern Datums ist, da in der Urzeit das Heu in Trüsten gesammelt wurde.

Im schwyzerischen Greiflet treten dann vor allem als Lärminstrumente die Peitschen (Geißle) auf. Die „Geißelmannen“ gehen der Rotte voran; „es kracht wie scharfe Schüsse gegen die Häusermauern, nur voller und saftiger noch, der ganze Körper legt sich wuchtig in den Schwung des erhobenen Armes.“ Im Eutal umkreisen die Greifler lärmend die Obstbäume, um ihr Gedeihen zu fördern.

Es bedarf nur eines Blickes auf das Brauchtum des Nachbarlandes Österreich, um sich zu überzeugen, daß das Aperschnalzen in Salzburg und das Kornaufwecken im Tirol nah verwandte Bräuche und Abarten eines Vegetationszaubers sind. VIKTOR GERAMB zählt sie zu den Vorfrühlingsfeiern und erklärt sie mit dem uralten Brauch des Verscheuchens der Winterunholde.

Das Aperschnalzen ist das Peitschenknallen auf schneefreien (apern) Stellen. Dahin begeben sich vom Dreikönigstag bis Faschingsdienstag die jungen Burschen mit kurzstieligen, 6 m langen Peitschen aus gedrehten Seilen, stellen sich im weiten Kreise auf freiem Felde auf und knallen im Sechssteltakte. Der Brauch erfordert große Kraft und Übung.

Das Kornaufwecken, auch Langaswecken = Lenzeswecken genannt, ist am ersten Fastensonntag Brauch. Burschen mit Schellen und Kuhglocken rennen unter Lärm und Gejohle durch Dörfer und Felder und entzünden auf den Äckern hochflammende Reisig- und Strohfeuer.

Unter den unzähligen Bezeichnungen für den uralten Dämonennamen „Schratt“ (im Entlebuch und im Wallis als Bergname vorkommend) ist auf die im Saanenland vorkommenden Umbildungen *strudler* und *strudlera* (Hexenmeister, Hexe) hinzuweisen, auf die längst Dr. R. MARTI-WEHREN aufmerksam gemacht hat.

Von dem Sinn und den Ursprüngen der Masken und ihres Gebrauchs handelt der Abschnitt II. Es wird darin auf die Menschheitsvorstellung verwiesen, daß die toten Ahnen Kraftträger sind und auch im Tode weiter wirken. Dieser Glauben ist sowohl Völkern mit Hochkulturen, wie zahlreichen Naturvölkern eigen. Aber gerade die letztern erkennen die Doppelwertigkeit ihrer toten Ahnen. Sie senden den Lebenden Krankheiten und Unwachs. Sie zürnen dem Friedebrecher und strafen ihn. Aber wer ihren Geboten folgt, den segnen sie. Ihrer Macht allein danken es die Lebenden, wenn der Acker Frucht trägt, die Herden sich mehren, die Familie mit Kindern gesegnet wird und von Nöten verschont bleibt.

Es ist nun ein alter Glaube, daß zu bestimmten Jahreszeiten die Erde ihre Tore öffne und die Toten für kurze Frist zur Oberwelt entlasse. Damit kommt die Zeit, wo deren Recht gilt. Zürnend schweifen sie umher und rächen alles Unrecht. Sie heischen Verehrung, Opfer und Buße. Mit reichen Opfermahlzeiten sucht man sie zu versöhnen. Dann kehren die Unheimlichen beruhigt und gesättigt in ihr Reich zurück, und Glück und Segen werden neu gesendet.

Dieser Glaube an die Macht und die Wiederkehr der Toten ist weit verbreitet und besonders tief verwurzelt in den primitiven Ackerbaukulturen. Dort erscheinen die Ahnen zu gewissen Zeiten in der sichtbaren Gestalt heiliger Masken. Sie kommen zu den Knabenfesten, um die Knaben zu Männern zu weihen. Sie erscheinen an dem Sühnefest der Ahnen, am Allerseelenfest. Was nun nach K. MEULI schwer fällt zu verstehen, sind die bizarren Formen dieser ehrwürdigen Mächte; es ist wohl ein Versuch, darin dem Übersinnlichen Ausdruck zu geben. Man will die Macht des Toten mit Tierahnen, oder mit dem Geist des Kornfeldes verbinden, der als Verkörperung des Wachstums der Pflanzen gilt und sich im Windeswehen bemerkbar macht.

Das Maskenwesen ist sorgsam gehütetes Geheimnis der Männerbünde, die in den mütterrechtlich aufgebauten Ackerbaukulturen entstanden sind. Die Frau, die Erfinderin des Ackerbaues und Besitzerin des Ertrages, ist wirtschaftlich und religiös zu besonderer Macht emporgestiegen. Ihr traten diese Männerbünde entgegen. Als wirtschaftliche Aufgabe betrieben sie den Raubkrieg, die religiöse Grundlage bot ihnen der Ahnenkult. Dieser wird im Maskenwesen gern zu einem Werkzeug der Macht, der Ein-



schüchterung und des Schreckens gegenüber den Frauen mit ihrer wirtschaftlichen Überlegenheit. Aber vor und neben dieser Entwicklung liegt ein religiöses Erlebnis, das der Ergriffenheit. Der Mensch erkannte das Wunder der Pflanze als solches und er begann es mitzuerleben und mitzuspielen. Er spielte das Kornkind, die alternde Maismutter, die begraben wird und als junges Korn neu aufersteht. Diese Maskenspieler haben ihre Ahnen als die großen Mächte alles Segens erlebt, aber sie auch als Wächter jeglichen Unrechtes fürchten gelernt. Zürnend walten sie als ihre Mysterien strafend und segnend ihres heiligen Amtes. Aber erst durch die feste Form, die das Maskenwesen als Sitte allmählich gewinnt, wird es einem weiteren Kreis Ergriffener zugänglich und gewährt die sich ständig wiederholende Gelegenheit, den schöpferischen Akt zu wiederholen und die gläubige Ekstase von neuem zu erleben.

Im letzten Abschnitt wird zu zeigen versucht, wie aus den überall wesensgleichen Grundelementen heraus sich bodenständige Sonderformen entwickelt haben. Und doch schließt das aufschlußreiche und tiefeindringende Buch mit der Feststellung, daß die Frage der Verwandtschaft von Korndämonen und Masken wohl wahrscheinlich, aber heute noch nicht zu lösen sei. Hier kann vielleicht die Urgeschichte helfend und stützend an die Seite treten. Sie lehrt uns, daß in den urzeitlichen Gräbern mindestens seit der Bronzezeit Totenmasken aus Gold und Gips auftreten, daß in der Jungsteinzeit noch Zaubersteine, in Birkenrinde gehüllt, in den Pfahlbauten vorkommen, die als Manaträger anzusprechen sind, worauf schon TH. ISCHER hingewiesen hat (vgl. in diesem Heft, oben S. 904). In diesen Zusammenhang gehören auch die hallstattischen Gipsmasken aus den Kurganen von Minusinsk. Damit ist die Verwandtschaft von Totenmasken und Vegetationszauber in mannigfachster Form nachgewiesen und die schwierige Frage gelöst, soweit sie lösbar erscheint.

OTTO TSCHUMI, Bern.

**Tucci Giuseppe.** *Forme dello spirito asiatico.* 270 pp. in-8°, 19 illustr. Milano-Messina 1940. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Casa Editrice GIUSEPPE PRINCIPATO.

Un livre de vulgarisation écrit par un grand savant qui est en même temps un écrivain de talent. C'est un recueil des articles partiellement inédits, partiellement reproduits des journaux et des revues, dont le contenu, très varié, porte sur l'Inde, la Chine, le Japon et le Tibet. A côté des aperçus qui relatent, dans une forme succincte, les faits connus (par exemple l'article sur les rapports de l'Empire romain avec l'Inde et l'Extrême-Orient, celui sur la « Tradition et la réforme aux Indes » ou sur le culte de la Grande Déesse, de même qu'une analyse suggestive du *Tao-te-king* ou de la poésie japonaise), nous y trouvons des études apportant les résultats des recherches personnelles de l'auteur (« Les pionniers italiens dans l'Inde », « Théories et expériences des ascètes tibétains »). Une évocation impressionnante du voyage de Tucci au Tibet (« Pérégrination au Tibet central ») constitue une belle et vivante illustration littéraire du livre scientifique né de ce voyage (« Gyantse ed i suoi monasteri [Indo-Tibetica IV], cf. le compte rendu pp. 966-969). D'un intérêt tout particulier sont les articles concernant certains aspects de l'Orient moderne et qui nous renseignent sur le Japon contemporain et sa crise spirituelle, sur l'état actuel de la philosophie dans l'Inde et même sur le cinéma indien. Ces articles ont la forme légère et attrayante des « reportages », mais ils sont écrits par un savant connaisseur de la civilisation orientale, ce qui leur donne un fond et des perspectives que l'on chercherait en vain dans les productions usuelles des journalistes voyageurs.

Les événements récents en Orient ont largement dépassé les considérations politiques de l'auteur, mais plus d'une fois ils ont confirmés ses prévisions. Une des preuves encore que l'interprétation donnée par Tucci à la grande crise que l'Orient traverse actuellement (cf. surtout le premier article « Orient et Occident » qui contient la synthèse des vues personnelles de l'auteur) est, dans son ensemble, juste et vraiment pénétrante.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

**Guest Rhuvon.** *Life and Works of Ibn er Rûmî*, 'Alî ibn el Abbâs, Abû el Hasan. A Baghdad Poet of the 9th Century of the Christian Era ; His Life and Poetry. 443 pp. in 8°. London 1944. LUZAC & Co. Price : sh. 12/6.

Although IBN ER RÛMÎ was a celebrated Arab poet, who belongs to the classics of the Abbaside period, he was hitherto little known. This brief monography gives a full account of this original personality and his poetry. The four parts contain his biography, a characterization of his poetry, fifty-five pages of Notes in Arabic and English — the former are quotations from the poems —, and two facsimiles of MSS in the Escorial and at Cairo with a complete Index of all IBN ER RÛMÎ's poems in the MS in the Royal Library at Cairo.

The account of the poet's life gives us a full-length portrait of the man and his work. Born at Baghdad 221 A. H. he was poisoned by an enemy 284 A. H. We hear of the influence of contemporary poetry on IBN ER RÛMÎ and of his influence on it and follow the several stages of his life, which was a permanent struggle for a fixed income, which he tried to obtain by his eulogies of prominent people. It is amusing to read his bitter satires on the men he had praised before, if he did not receive the expected reward (e. g. p. 79). "One who knew him well says he was irritable, impatient and excessively superstitious" (p. 47). His life was that of a debauchee who was not only fond of wine and women of the baser sort (*qainas*) (p. 43), but "out of his own mouth he can be convicted of a vice that is not to be particularized" (p. 49). As to his religion he confessed the Shi'a (p. 119) and inclined to the Mu'tazila (p. 120), but even makes fun of orthodox Islam. In one poem he says that "if he had lived in the time of the Prophet, God would have inspired the Qur'an with his praise". EL MA'ARRÎ has the opinion that "his culture is greater than his wit". He was even said to be the first poet of his age. Our author writes : "In some of the poems, such as his lament for his son, there is a warmth and depth of feeling not to be surpassed and there is a ring of genuine contempt and scorn in his satire, doing something to redeem part of his worst grossness" (p. 60), "and in his foulness of language he does not differ from other Arabic poets of the period other than in degree" (p. 56). As he does not use too many rare words, so he is easily to be understood by modern Arab readers, and Mr. GUESS believes that IBN ER RÛMÎ's dîwân as contained in the Cairo MS deserves a modern philological edition.

ERNST BANNERTH.

**Glasenapp Helmuth von.** *Buddhistische Mysterien.* Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs. 201 SS. in 8°. Illustr. (Sammlung Völkerglaube. Herausgeber CLAUS SCHREMPF.) Stuttgart 1940. W. SPE-MANN Verlag. Preis : in Leinwand geb. RM 4.80.

Der bekannte Königsberger Indologe stellt sich als Aufgabe für das vorliegende Buch : „Auf Grund der mir zugänglichen Texte und der Eindrücke, die ich in Japan, in Peking und in Darjeeling vom Kultus des Diamant-Fahrzeugs empfangen habe, will ich daher im Folgenden versuchen, ein Gesamtbild von einer indischen Geheimlehre zu entwerfen . . .“ (S. 8).

Im ersten Teil wird die Geschichte der Entstehung und Entfaltung des Diamant-Fahrzeugs dargelegt, sowohl der inneren Entfaltung vom *Hinayâna* durch das *Mahâyâna* zum Diamant-Fahrzeug, wie auch der äußeren Entfaltung in Vorderindien, Süd-, Ost- und Mittelasien. In Indien selbst und auch in den meisten Gebieten ist es heute erloschen oder bedeutungslos geworden. In Japan blüht es aber noch heute in seiner „reinen“ Gestalt, d. h. ohne shaktistische Vermischung, während es im ganzen tibetischen Kulturkreis in seinen beiden Formen vertreten ist (S. 69).

Im zweiten Teil werden die tantrischen Lehren und Riten behandelt. Wie in anderen Werken von GLASENAPP ist die Darlegung auch in diesem Buch klar und übersichtlich, trotz der tief-philosophischen Spekulation. Die letzte All-Einheit, in der das Absolute und Relative, Buddha und Erscheinungen, *Nirvana* und *Samsāra*, eine Einheit bilden, ist die metaphysische Basis des Tantrismus. Dabei dienen den Metaphysikern des Tantrismus die „mittlere Lehre“ des *Nāgārjuna* und die „Nur-Bewußtseins-Lehre“ des *Asanga* als Grundlage. Diese beiden philosophischen Theorien erscheinen später besonders in Ostasien zu einer einheitlichen Philosophie von der letzten „An-sich-Realität“ verschmolzen. Während in den indischen Texten die Nichtrealität der Außenwelt betont wird, kommen in den ostasiatischen Schulen realistische Tendenzen zum Wort. So spricht das japanische *Shingon* zwar auch vom Leeren, legt den Nachdruck aber darauf, daß das Absolute sich in den sechs großen Ursubstanzen manifestiert (S. 77). Es ist aber im japanischen Buddhismus sicher eine schwierige Frage, ob die letzte „An-sich-Realität“ wirklich ein positives Sein darstellt, oder nur etwas Unbestimmbares, welches weder Sein noch Nichtsein ist.

Mit dieser Frage hängt wohl die nächste zusammen, ob das *Mahāyāna* ein Pantheismus ist, oder bloß ein monistischer Atheismus. Unter der Überschrift „Das Pantheon“ handelt der Verfasser im folgenden über die Buddhas, Bodhisattvas usw. Das metaphysische Absolute, das philosophische Prinzip der Welterklärung, wird mit dem religiösen Prinzip der Welterlösung identifiziert. Alle Buddhas, Bodhisattvas usw., ja alle Wesen überhaupt lassen sich auf einen Buddha reduzieren. Dieser einzige Buddha ist das letzte Absolute. Der Verfasser spricht nun hier von einem „Pan-Buddha-ismus“, welcher dem Ausdruck „Pantheismus“ entsprechen soll (S. 84). Es ist nicht klar, ob der Verfasser hiermit den Tantrismus als einen Pantheismus verstehen will, oder ob er den sog. „Pan-Buddha-ismus“ vom Pantheismus unterscheiden will. Wenn einer die „letzte An-sich-Realität“ als etwas Positives auffaßt, dann würde er den einzigen Buddha als Gott betrachten. Praktisch gesehen, sind die Anschauungen vom Buddha und der letzten An-sich-Realität innerhalb des *Mahāyāna* selbst beim einzelnen Gläubigen sehr verschieden. (Es würde ja sogar schwer festzustellen sein, ob SPINOZA ein Pantheist war oder ein Atheist.)

Im letzten Teil wird noch besonders der Shaktismus behandelt. Wir gewinnen jedenfalls aus diesem Buch einen Überblick über das Wesen und die Entfaltung des Tantrismus. Ein besonderer Vorzug dieses Buches besteht auch darin, daß der Verfasser, der sich in der ganzen indischen Geisteswelt gut auskennt, überall an entsprechenden Stellen vergleichende Hinweise auf andere Richtungen des Buddhismus u. ä. einschalten und auf die Zusammenhänge und Entfaltungen hindeuten kann.

FRANZ KIICHI NUMAZAWA.

**Tucci Giuseppe.** *Gyantse ed i suoi monasteri*. Parte I : Descrizione generale dei tempi. 302 pp. in-4°. Parte II : Iscrizioni. Testo e traduzione. 330 pp. in-4°. Parte III : Tavole, 199 pp. in-4°, 397 illustr. ed una carta schematica del Territorio di Nañ. (Indo-Tibetica IV.) Roma 1941. Reale Accademia d'Italia (Studi e Documenti).

L'éminent orientaliste italien GIUSEPPE TUCCI a entrepris, avant la guerre, plusieurs voyages d'exploration au Tibet. Jouissant d'une confiance exceptionnelle — et très difficile à acquérir — auprès des notables du pays, il parvint à pénétrer dans les endroits qui jusque là ont été inaccessibles aux voyageurs et réussit à repérer des documents rares et inédits. Son admirable érudition lui permit de tirer de cette documentation les données d'une grande importance pour nos connaissances encore bien précaires du Tibet et du lamaïsme. Les résultats de ces recherches furent publiés par TUCCI dans une imposante série de monographies intitulée « Indo-Tibetica ». Le



IV<sup>e</sup> volume (qui lui-même se compose de trois volumes) de cette série en constitue le couronnement, bien que cette fois-ci la région explorée — Gyantse et la route de Gangtok à Gyantse — ait été bien connue des voyageurs. Tucci fut cependant le premier à étudier de plus près les monuments situés dans cette région et y trouva des trésors artistiques et épigraphiques de la plus haute valeur.

La documentation qu'il y a recueillie et qu'il présente dans sa monographie est si abondante et si instructive, qu'il est bien difficile d'en établir le bilan dans un bref compte rendu. Tucci étudia successivement les monuments suivants : deux couvents de Samada -Kyang-phu (*rKyan-phu*) et Riku (*'Dre-gun*) dont le premier, un des monuments religieux les plus anciens du Tibet, fut fondé au XI<sup>e</sup> siècle, mais il n'en reste actuellement que les bâtiments du XIV<sup>e</sup> siècle ; le couvent Gyani (*rGya-gnas*) du XIV<sup>e</sup> siècle, à Salu ; le temple d'Iwang (anciennement *gYe-dmar*), antérieur au XIII<sup>e</sup> siècle et très intéressant au point de vue artistique ; couvent de Shonang (*Šo-man*), un des plus anciens de la région ; le monastère Nenying (*gNas-rñin*) contenant de magnifiques bronzes du style népalais, et enfin les deux célèbres monuments de Gyantse : le Grand Temple et le Kumbum (*sKu-'bum*) dont la signification artistique et symbolique pourrait être comparée à celle du Barabudur javanais.

L'importance de ces monuments pour l'iconographie mahāyāniste est d'autant plus grande que les images sont accompagnées de copieuses inscriptions qui leur servent de commentaire et apportent, en outre, nombre de renseignements techniques et historiques. Tucci ne s'est pas borné à l'analyse de ces données, mais il chercha encore une documentation supplémentaire dans les chroniques des monastères et dans les annales de la province Tsang. Sa tâche ne fut pas facile, puisque les monuments qu'il étudia représentent les vestiges de l'activité de la secte Sa-skya, très puissante du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, mais actuellement déchue. Or, la secte jaune (*dGe-lugs-pa*), dont l'influence prédomine aujourd'hui, cherche à étouffer toute la tradition relative au passé glorieux de la secte rivale, de sorte que, par exemple, tous les exemplaires de la chronique locale la plus importante dite *Myan-chun* (XVII<sup>e</sup> siècle) ont été retirés par les fonctionnaires de la secte jaune. Les quelques exemplaires de ce texte conservés par les nobles familles de la province Tsang sont jalousement gardés et Tucci, malgré ses nombreuses relations, a eu de grandes difficultés à se les procurer. Il y réussit finalement et trouva dans cette chronique, qui décrit minutieusement tous les monuments de la province, leur fondation et leur histoire, un guide inappréciable des antiquités du pays. Tucci utilisa également la chronique du monastère Nenying (rédigée au XV<sup>e</sup> siècle) ainsi que quelques compilations géographiques de date plus récente.

La documentation recueillie par l'éminent savant italien constitue donc une contribution très importante à plusieurs domaines de la tibétologie, à savoir : à l'iconographie, à l'étude du tantrisme, du développement de l'art tibétain, de l'histoire politique et administrative de la province Tsang, de l'épigraphie et de la lexicologie tibétaines.

Les sculptures et les peintures extrêmement abondantes sont, dans les monuments étudiés par Tucci, groupées selon des cycles tantriques déterminés. Ce groupement joint aux commentaires détaillés fournis par les inscriptions nous renseigne amplement sur la « dogmatique » très développée et subtile du symbolisme tantrique. Les textes nous apprennent que les peintres chargés de la décoration des *maṇḍala* ont été guidés « ex officio » par des moines spécialistes du rituel iconographique. Ceux-ci leur indiquaient la disposition obligatoire des personnages à représenter, les attributs, les *mudrā*, les couleurs caractéristiques de ces personnages, etc. Dans certains cas compliqués l'application de ces règles fut si difficile, que l'autorité d'un seul moine ne suffisait pas. Nous apprenons par exemple de l'inscription qui se trouve dans la chapelle de Kumbum dédiée à *Vairocana* que l'artiste a été guidé par un conseil des spécialistes du rituel.

L'importance que le tantrisme attachait à la réglementation minutieuse de l'iconographie procède du fait que, selon cette doctrine, la représentation symbolique a la même signification, ou peut-être plus grande encore, que l'expression verbale des mystères religieux. Les grands monuments iconographiques représentent une véritable « somme » de la dogmatique tantrique, surtout les monuments comme Kumbum, cons-

truits à l'époque où la tradition liturgique du tantrisme avait été déjà stabilisée et codifiée. Le plan architectonique du Kumbum ainsi que la disposition de ses cycles iconographiques laissent entrevoir qu'il s'agissait là d'une représentation symbolique de l'œuvre du grand docteur tibétain BU-STON. Cette hypothèse de TUCCI est pleinement confirmée par de nombreuses citations de BU-STON dispersées dans les inscriptions accompagnant les peintures du Kumbum.

Malgré la codification des procédés iconographiques, plusieurs variantes de ces procédés sont admises et ceci vient également de la doctrine du tantrisme qui, cherchant à rendre le même principe accessible à tout le monde à travers une expérience mystique directe, devait l'adapter aux différentes tendances, inclinations, habitudes et complexes psychologiques des gens dont la maturité intellectuelle et la préparation mystique différaient d'un individu à l'autre. Cette tactique de « multiples vérités », adoptée déjà par le bouddhisme indien, fut transposée, ici, sur le plan iconographique. Un trait intéressant de cette méthode tantrique, et qui côtoie presque les méthodes modernes de psychanalyse, est le procédé de purification des complexes. Le tantrisme ne cherche plus à combattre et à supprimer les passions, mais il s'efforce de les canaliser vers les buts religieux en les transférant du plan humain au plan divin. TUCCI cite des prescriptions iconographiques détaillées de *Tattvasamgraha* relatives aux détails des *maṇḍala* destinés à purifier la passion par la contemplation de la passion, la colère par la contemplation de la colère, etc. Ces dispositions prévoient non seulement les différences des constitutions psychiques des croyants, mais aussi divers degrés de préparation intellectuelle et de sensibilité mystique. Conformément à ces principes, chaque section contient trois catégories différentes de *maṇḍala* : celle d'« explication mystique » détaillée destinée aux personnes incapables de saisir le sens mystique de l'idée sans en apprendre tous les détails ; celle d'« explication » laconique pour les personnes mieux préparées et pouvant concevoir l'idée en partant de quelques suggestions essentielles ; et enfin la catégorie moyenne entre ces deux extrêmes.

Ces raisons expliquent la grande variété des formules iconographiques qui n'en sont pas moins précises. Les détails les plus menus sont prévus par cette singulière dogmatique du symbolisme pictural, mais leur abondance déroute les savants européens, surtout que ceux-ci sont presque toujours obligés de se baser sur des données incomplètes, dépourvues de commentaires. La documentation découverte par TUCCI comble plusieurs de ces lacunes, d'où l'importance des nombreux « formulaires » iconographiques fournis par sa monographie et pourvus de lumineuses explications doctrinales.

Non moins précieuse, dans la monographie de TUCCI, est la partie relative à l'analyse artistique des monuments. Les peintures étudiées possèdent une haute valeur esthétique et reflètent les principaux courants d'art tibétain du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Si les influences indiennes ou khotanaïses sont encore très fortes dans les peintures de Samada et d'Iwang, les fresques de Kumbum témoignent d'une influence chinoise croissante. Cette influence, qui apparaît surtout dans les grandes compositions, est très avantageuse pour l'art du pays. Les modèles chinois ont stimulé les artistes tibétains à abandonner la rigidité uniforme et conventionnelle des schémas iconographiques, à spiritualiser les images des êtres divins et à représenter avec un réalisme poignant les figures humaines. Le paysage des fonds est chinois, les motifs chinois se retrouvent également dans les ornements et les arabesques. Par contre, les canons indiens se maintiennent dans tout ce qui est strictement iconographique. Ici, les règles n'admettaient aucun écart, ne laissaient aucune liberté de choix. L'individualité de l'artiste ne s'exprimait que dans le jeu des couleurs (non pas dans leur choix, car celui-ci était également réglé) et dans l'harmonie des teintes qui, dans les peintures étudiées par TUCCI, sont d'une vivacité admirable. A cet égard les artistes tibétains ont su dépasser leurs modèles. Ils ont réussi également à synthétiser les influences indiennes et chinoises, auxquelles vint se joindre la tradition khotanaïse, dans un style qui leur est propre et qui devient de plus en plus indépendant. Et ce n'est pas la moindre importance des monuments étudiés par TUCCI ; nous y assistons à la naissance de l'art tibétain proprement dit.

Il y a encore un détail très important à relever. Les inscriptions déchiffrées par



Tucci fournissent une longue liste des noms des artistes tibétains. Jusque-là l'histoire de l'art tibétain fut anonyme. Grâce à la découverte de Tucci, nous obtenons d'un coup les données qui nous permettent de placer cette histoire dans ses cadres chronologiques, de la remplir des personnages réels de peintres, de sculpteurs, de mécènes.

Ces détails historiques ne se limitent pas à l'art. Nous voyons surgir devant nous tous les détails de l'histoire de la province de Tsang gouvernée par les prieurs de Sa-skya qui, en qualité de vassaux des empereurs mongols, étaient investis de puissance séculière qu'ils ne devaient partager qu'avec la dynastie princière de Za-lu. En se basant sur les données puisées dans les inscriptions et dans les chroniques locales et en contrôlant ces données par les références chinoises et mongoles, Tucci établit la chronologie et la généalogie complète des dynasties Sa-skya et de Za-lu, dresse un tableau suggestif de la vie politique et administrative de la province Tsang à l'époque et apporte une contribution précieuse à la géographie historique de cette région. Il parvient également à fixer la date de la fondation du Kumbum à 1427, sous le règne du prince de Gyantse Chos-rgyal Rab-brtan Kun-bzañ 'phags-pa.

Toutes les inscriptions auxquelles Tucci doit ces précieux renseignements sont éditées, annotées et traduites en italien dans la seconde partie de la monographie. Elles sont conçues selon un modèle uniforme : invocation, noms et caractéristiques des divinités représentées dans chaque *maṇḍala*, noms des donateurs et des artistes qui ont collaboré à l'ornement de la chapelle, bénédiction. Ces inscriptions constituent un document intéressant d'épigraphie. Leur interprétation n'a pas été facile, vu les fréquentes fautes de graphie et l'abondance de vocables techniques inconnus des dictionnaires. Tucci a su surmonter ces difficultés avec sa maîtrise coutumière et donna une édition modèle des inscriptions. Parmi les mots rares et difficiles, nombreux sont les vocables qui désignent les différentes activités artistiques, les termes techniques pour « peintre », « peintures », « fresques », « tailleur des pierres », etc. Le contexte et la possibilité de confronter le nom avec l'objet qu'il désigne ont permis à Tucci de préciser la signification de ces mots et d'enrichir de cette façon la lexicographie tibétaine. Non moins importantes sont les copieuses informations apportées par les inscriptions au sujet des fonctions et des offices administratifs de l'État féodal tibétain à l'époque de la domination mongole. Tucci relève les titres tibétains du chambellan (*Nan-blon*), du chancelier (*dPon-yig*), du gouverneur (*sDe-pa*), etc., plusieurs noms de charges militaires et ecclésiastiques et même les noms du chef cuisinier (*Thab-dpon*) et du fabricant d'arcs (*gZu-mkhan*).

La monographie contient des index détaillés tibétains, chinois, sanskrits des termes techniques, des noms des sectes, des auteurs et des œuvres cités, des noms des divinités, des localités géographiques, etc.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Eberhard W. *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*. (Supplément au vol. XXXVI des T'oung Pao, Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie, l'ethnographie et les arts de l'Asie orientale.) VIII + 506 SS. in 8°. Leiden 1942. E. J. BRILL.

Dans ce volume l'auteur nous présente 800 tribus et peuples voisins des Chinois, qu'il classe — en suivant toujours exclusivement les sources écrites chinoises — en 19 groupes.

Il divise son travail géographiquement en trois parties principales, en traitant les peuples non chinois du Nord, puis de l'Ouest, enfin du Sud de la Chine.

Dans la première partie, il parle des Coréens (13 peuples), des Su-Shen (6 peuples), des Tung-hu (5 peuples), des Shih-wei (4 peuples), des Hsiung-nu (17 peuples), et des 13 autres peuples non classifiés par les Chinois, comme les Wu-Sun et les Yuehchih, qui habitaient les territoires actuels de la Corée, de la Mandchourie, de la



Mongolie intérieure, et certaines parties des provinces chinoises du Ho-pei, Shan-si, Shen-si et Kan-su.

Dans la deuxième partie, il traite des Chiang (62 peuples et tribus), des Thibétains occidentaux (15 peuples), des Wu-man (93 peuples et tribus), des Fan (32 tribus et peuples), et des 144 peuples et tribus qui ne sont pas groupés à part par les Chinois et pour lesquels l'auteur lui-même n'a pas eu d'éléments suffisants de classification. Ces peuples occupaient certaines parties de l'actuel Thibet et du Ku-Ku-Nor, et des régions appartenant aux provinces chinoises du Kan-Su, du Shen-si, du Sih-ch'uan, du Yunnan et du Kui-chow, et parfois aussi du Kuang-Si ou du Hu-nan et du Hu-pei.

Dans la troisième partie, il parle des Chuang (25 tribus, avec lesquelles sont groupés aussi les T'ung et les Nung), des Yao (39 tribus), des Li (5 tribus), des Ch'i Lao (17 tribus), des Liao (8 tribus), des Miao (65 tribus), des Pa (11 tribus), des Pai-man (44 tribus), des Tan (4 tribus), des Yueh-chih (17 peuples anciens), et de 57 autres peuples qui ne sont pas classifiés par les Chinois, et pour lesquels on n'a pas d'éléments suffisants pour les rattacher à un des groupes précédents, ou qui ont été traités simplement pour leur intérêt spécial comparatif (2 tribus).

L'auteur dédie deux chapitres spéciaux aux peuples fabuleux et aux peuples anciens : aux premiers, parce que les sources indiquent certaines particularités culturelles des peuples voisins, lesquelles étaient déjà connues des Chinois ; aux seconds, parce que, dans la littérature de l'époque des Han et de l'époque postérieure, ils ne sont plus jamais mentionnés avec ces noms, exceptés les susdits peuples Yüeh.

L'auteur a fait une recherche spéciale sur les noms de famille (122 noms) que l'on rencontre parmi les peuples méridionaux, et il l'a reportée en appendice dans cette troisième partie.

Le livre est complété par cinq index : 1° des peuples et tribus ; 2° des clans ; 3° des lieux ; 4° des choses ; 5° bibliographie. Ces index rendent très facile la consultation de l'œuvre.

Ce livre est un ouvrage ethnologique. M. EBERHARD étudie chaque peuple en analysant sa culture, la diffusion de celle-ci dans l'espace, et le temps, dans lesquels les sources chinoises nous la font connaître. Pour chaque groupe de peuple, il recherche les caractéristiques culturelles, soit en faisant des remarques générales, soit en nous montrant les éléments qui composent leur culture, soit en se posant des questions spéciales, soit enfin en donnant une vue d'ensemble sous forme de conclusion.

Dans le dernier chapitre de son livre (Ergebnisse und Schluß, pp. 411-422), l'auteur nous donne une autre vue d'ensemble sans répéter, toutefois, ce qu'il avait dit auparavant, en remarquant premièrement, que la classification chinoise des 800 tribus et peuples en question, en 19 groupes, est une classification solide : « Wir haben, dit-il, diese Gruppen jeweils untersucht und haben festgestellt, daß diese Gruppen tatsächlich jedesmal Kulturtypen zeigen, die eigenartig sind. Keiner der 19 Kulturtypen ist dem anderen absolut gleich. Es ist demnach eines unserer Ergebnisse, daß diese von den Chinesen geschaffenen Gruppierungen echte Klassifizierungen sind und nicht bloße sinnlose Zusammenfassungen verschiedenartiger Völker, die etwa in einem Gebiet zusammenleben » (p. 411).

Deuxièmement, il nous dit comment il faut concevoir la formation et le développement des cultures de ces peuples de l'Asie orientale. Les cultures de tous les peuples du Nord proviennent de deux cultures fondamentales indépendantes, définies par lui sous l'aspect économique : la culture des éleveurs de chevaux des Hsiung-nu (parlant originellement une langue turque) et celle des éleveurs de porcs des Su-shen (parlant originellement une langue toungouse) desquelles dérive la culture des Tung-hu, des Shih-wei, et des peuples coréens (cette dernière, toutefois, avec des éléments propres, peut-être paléasiatiques) et méridionaux (Yüeh). A l'Ouest, il n'y eut qu'une seule culture fondamentale thibétaine, commune à tous les peuples thibétains, avec une langue originellement thibétaine.

Les neuf cultures méridionales sont réduites à trois cultures fondamentales : Tai, Yao et Liao, au sujet desquelles l'auteur affirme : « Diese erscheinen schon vor der dokumentarisch belegten Zeit untereinander gemischt. Wann dieser Mischungsprozeß

einsetzt, ist schwer zu sagen » (418). La culture Tai est la culture des Pai-man et des Chuang ; la culture Yao (et Tan) est austronésienne ; la culture Liao est austroasiatique. Les autres peuples ont tous une culture mixte.

Où se sont constituées, et comment se sont diffusées les cultures fondamentales de l'Ouest et du Sud ? M. EBERHARD pense que leur berceau est l'actuelle province chinoise du Sih-ch'nan, bien qu'aujourd'hui il ne soit pas encore possible de déterminer les vagues de leurs émigrations : « Wir könnten uns vorstellen, dit-il, daß Urtibeter in Sih-ch'uan saßen, daß neben ihnen östlich die Uraustronesier, neben ihnen südöstlich die Ur-Tai und auch die Ur-Austroasiaten. Und von dieser Urheimat aus könnten die einen nach Westen und Nordwesten geströmt sein, die anderen langsam in verschiedenen Wellen zu verschiedenen Zeiten nach Süden und Osten. Dies ist aber eine rein hypothetische und schematische Auffassung, die sich nicht beweisen läßt. Tatsache ist daran nur, daß bereits mit Beginn der Geschichte in Südchina neun verschiedene Kulturen bestehen und vier Kulturen in Westchina, die zwar deutlich voneinander geschieden sind, zwischen denen aber Mischungen eingetreten sind » (pag. 419). Selon l'auteur, donc, il y a eu six hypothétiques cultures fondamentales préhistoriques, desquelles se sont développées les cultures des 19 groupes de peuples voisins des Chinois. Ces peuples occupaient, au premier millénaire avant Jésus-Christ, presque toute la Chine actuelle.

Enfin, M. EBERHARD expose son hypothèse sur la formation et l'expansion de la puissante civilisation chinoise, en se demandant tout d'abord si, oui ou non, il y a eu vraiment une culture protochinoise. Mais cette question fera l'objet d'un autre livre : « Lokalkulturen im Alten China », que l'auteur nous promet.

De cette brève analyse, on voit que l'ouvrage de M. EBERHARD est très intéressant, et que les questions qu'il pose sont très importantes pour la science. Dans les langues occidentales, il y avait un bon nombre de traductions, même récentes, ainsi que des informations ethnographiques des Chinois, sur ces peuples qui les avoisinent, comme par exemple celles de BRIDGMAN, KINGSMILL, PLAYFAIR, CLARKE, DE ROSNY, HERWEY DE SAINT-DENIS, DEVERIA, SOULIÉ et TCHANG, Y-TANG-HSU, SIGURET, LING-ZENG-SENG, etc. Mais il n'y avait pas encore d'ouvrage qui nous donnât une vue d'ensemble sur ces peuples, appelés parfois indigènes, ou aborigènes, par rapport aux Chinois. Aujourd'hui, nous le devons à M. EBERHARD, sinologue-ethnologue, qui a déjà bien mérité, par ses nombreux travaux, tant de la Sinologie que de l'Ethnologie de l'Extrême-Orient.

Chaque ethnologue lui sera reconnaissant, non pas simplement parce qu'il nous donne une vue d'ensemble sur tous les peuples voisins des Chinois, ce qui rend plus facile et plus sûr un jugement sur les cultures et sur les relations de celles-ci avec la civilisation chinoise, mais aussi parce que les données chinoises, analysées par lui ethnologiquement, sont rendues, par son livre, accessibles à tout ethnologue qui doit étudier la culture de l'Extrême-Orient. Il ne faut pas oublier, non plus, les difficultés que l'on éprouve à trouver la plupart des autres traductions.

Mais le sinologue lui sera aussi reconnaissant parce que son livre est également une œuvre de sinologie, dans laquelle il y a unité de traduction des sources chinoises, très différentes ; traduction, d'ailleurs, faite directement du texte chinois. L'auteur lui-même en est conscient, lorsqu'il dit : « Es ist (außer bei einem Werk) zudem nur immer der chinesische Text benutzt worden, wengleich mir bekannt war, daß Übersetzungen vorhanden sind. In manchen Fällen ist nach der Seitenzahl eine Übersetzung zitiert, dies jedoch nur, um eine Nachprüfung zu erleichtern. Das ausschließliche Zurückgehen auf chinesische Texte ist geschehen, weil aus den Übersetzungen der verschiedenen Autoren nicht immer zu erkennen ist, welcher chinesische Wortlaut zugrundelag » (page 5). M. EBERHARD reconnaît franchement la limitation du matériel employé, soit en qualité : « Unser Material ist in vielen Punkten nicht einwandfrei » (page 7), soit en quantité : « Diese Begrenzungen des Materials, dit-il à propos, wird man mir zugestehen müssen, und man wird mir verzeihen, daß sehr zahlreiches Material überhaupt fehlt, weil es nicht im Bereich der Kraft liegt, sämtliche Quellen durchzusehen » (page 7). Néanmoins, en lisant ce gros volume, on a l'impression

nette de se trouver dans une vraie mine de renseignements. On peut, d'ailleurs, s'en rendre compte facilement, quand on sait qu'il est question de 800 tribus ou peuples différents, et qui ont eu avec les Chinois un contact pluri-millénaire.

Cependant, il faut dire aussi que, après la lecture de ce volume, il se présente à l'esprit une question sérieuse : toutes ces informations sont-elles suffisantes pour justifier les conclusions tirées par M. EBERHARD ? Après avoir reconnu la limitation de ces sources, il nous dit lui-même : « Immerhin glaube ich, daß das Material über rund 800 Stämme, das ich zusammengebracht habe, mit vielen tausend Einzelnotizen, wenigstens ausreichend ist, gewisse Schlüsse wahrscheinlich zu machen » (page 7) ; or, si on considère la culture des Chinois et des autres peuples de l'Asie orientale, à la lumière non seulement des sources chinoises, mais aussi des sources occidentales, cette question se présente bien plus compliquée sous certains aspects, bien plus simplifiée sous d'autres et nous permet aussi des conclusions plus sûres. Prenons, par exemple, la culture des Ch'iang. M. EBERHARD, après avoir remarqué, chez ces tribus, l'existence de la gynécocratie, et la situation d'honneur de la femme, reste toutefois en doute sur l'existence, chez eux, d'un matriarcat. Si nous nous renseignons aux sources occidentales, nous constatons qu'il n'est pas possible d'avoir de doutes à ce sujet, parce que ces sources nous montrent clairement une organisation familiale, qu'en ethnologie on appelle matriarcale (cfr. *Chinese Recorder*, 1941, p. 585-589). Ce matriarcat n'est pas isolé, mais on le rencontre ailleurs, et il a laissé des vestiges clairs, nombreux et caractéristiques chez beaucoup de peuples de l'Extrême-Orient, comme je l'ai montré dans mon livre : « La famiglia Cinese », « Vita e Pensiero », 1943, pp. 169-179.

La religion des Ch'iang se présente très compliquée, comme on peut le constater clairement d'après les renseignements de M. TORRANCE. Celui-ci nous dit : « Il y a peu de gens qui savent que, dans la Chine occidentale, existe une tribu d'aborigènes, ayant une foi monothéiste et des pratiques religieuses qui ressemblent, sous beaucoup d'aspects, à celles de l'Ancien Testament. Ce sont les Ch'iang » (*Chinese Recorder*, 1930, pp. 100-104). Quoique tribus matriarcales, le sacrifice est offert par les hommes, avec exclusion absolue des femmes, qui ne peuvent pas même y assister. On y remarque de nombreuses ressemblances avec la religion des Lolo. Tout cet ensemble pose de multiples questions.

Parfois les sources occidentales nous donnent une connaissance de ces peuples bien plus simplifiée, comme par exemple, celle des Miao, dont M. EBERHARD nous donne une liste de 65 tribus. On pourrait penser le nombre, critiquement déterminé, comme le plus correspondant à la réalité, parce que les Chinois nous en énumèrent jusqu'à 82 et même 108 tribus.

Or, le P. SAVINA et le P. SCHOTTER, qui furent missionnaires des Miao de Chine et d'Indochine pendant de nombreuses années, ont voulu vérifier les renseignements chinois et ont dû constater, avec étonnement, que la chose était bien différente. Le P. SAVINA affirme qu'il y a 6 tribus principales et 4 ou 5 sous-tribus ; donc une dizaine en tout. Il remarque expressément qu'on est loin des 40 tribus et plus qu'on énumère avec complaisance. « Ceux qui parlent ainsi, dit-il, n'ont pas vécu parmi les Miao, et ne parlent pas leur langue ; ils confondent les Miao avec tous les autres indigènes, spécialement les Man » (cfr. SAVINA, *Histoire des Miao*, Hong-Kong-Nazareth, 1924, pag. 187).

Le P. SCHOTTER, qui a étudié les Miao selon les sources chinoises, et d'après les renseignements directs de ses néophytes Miao, nous en présente quatre groupes principaux, avec un petit nombre de sous-tribus. Il juge les autres tribus (comme les Lung-kia, les Sung-kia et les Ts'ai-kia) comme étant des tribus miaotsiennes douteuses ou mixtes. (A. SCHOTTER, *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou (Chine)*, *Anthropos*, 1908-1909-1911.)

Les sources chinoises ne nous disent presque rien de la religion, de la mythologie, de l'organisation et de la vraie vie morale des Miao, comme l'a bien remarqué M. EBERHARD lui-même (p. 274). Dans les sources occidentales, nous en trouvons assez pour avoir de la vie religieuse et morale des Miao une vue d'ensemble très intéressante,



comme on pourra le voir dans ma prochaine publication (« La vita religiosa e morale dei Miaoze », à la Soc. Ed. « Vita e Pensiero » de Milan).

Aujourd'hui, il y a des Chinois éclairés, qui reconnaissent, eux aussi, l'insuffisance de documentation et le manque de précision, même après avoir consulté non seulement les sources chinoises, mais encore, quoique incomplètement, les sources occidentales ; on peut le constater, par exemple, dans le livre de LING-ZENG-SENG, « Recherches ethnographiques sur les Yao dans la Chine du Sud » (Paris 1929, p. 2).

Etant donné la pauvreté des informations de source chinoise, tant de fois constatée, et rendue encore plus frappante par le livre de M. EBERHARD, la remarque suivante ne me semble, au moins, guère prudente : « Ich habe in der ganzen Arbeit eine einseitige Bezugnahme auf eines der modernen ethnologischen Systeme möglichst vermieden. So sehr ich die Verdienste der Kulturkreislehre in gewissen Gebieten achte, so habe ich doch feststellen müssen, daß nirgends in unseren Kulturen sich eine gefunden hat, in der die Kultur eines Kulturkreises vollkommen und rein zutage tritt » (pag. 414).

Par la théorie des cycles culturels, il entend l'ethnologie appelée historico-culturelle, c'est-à-dire l'ethnologie qui a pour objet l'histoire des peuples n'ayant pas d'écriture, par l'étude comparée de leur culture, avec la recherche des connexions de temps, d'espace et de causalité, et dans laquelle méthode les cycles culturels ne sont qu'un des moyens de recherche (cfr. W. SCHMIDT, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, Münster i. W. 1937, pag. 161). Mais tout ethnologue sera d'accord avec lui, quand il se propose de vouloir éviter des *a priori* dans ses recherches. Ceci veut dire qu'il faut se fonder uniquement sur la solidité des faits, qui sont justement l'objet de l'histoire : « Die Klarlegung der Randvölkerkulturen, déclare-t-il, unter Vermeidung eines Dogmas und Vermeidung von kühnen Rekonstruktionen, wie die Kultur wohl vor dem Einsetzen unserer Quellen ausgesehen haben könnte, ist die Aufgabe dieser Arbeit » (pag. 4).

Dott. P. LUIGI VANNICELLI, O. F. M.

**Hedin Sven.** *History of the Expedition in Asia 1927-1935.* (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. SVEN HEDIN. The Sino-Swedish Expedition.)

Part I. 1927-1928. (Publ. 23.) In coll. with FOLKE BERGMAN. XXVIII + 258 pp. in 4°. With 53 pls., 27 figs., 1 map. Stockholm 1943.

Part II. 1928-1933. (Publ. 24.) In coll. with FOLKE BERGMAN. XV + 215 pp. in 4°. With 60 pls., 23 figs. Stockholm 1943.

Part III. 1933-1935. (Publ. 25.) In coll. with FOLKE BERGMAN. XV + 346 pp. in 4°. With 56 pls., 37 figs., 1 map in colours. Stockholm 1944.

Part IV. (Publ. 26.) General reports of travels and field-work. By FOLKE BERGMAN, GERHARD BEXELL, BIRGER BOHLIN and GÖSTA MONTELL. 449 pp. in 4°. With 84 pls., 56 figs., 5 maps. Stockholm 1945.

Das monumentale Gewand dieser Berichtsbände darf als der würdige Ausdruck des gewaltigen Unternehmens gelten, das die letzte große Asien-Expedition SVEN HEDIN's darstellt. Durch die Länge ihrer Dauer und die Vielfalt der Unternehmungen, die sie umfaßt, sprengt sie den üblichen Rahmen. In der Geschichte der Erforschung Innerasiens wird sie als Unternehmen zwischen zwei Welten dastehen. Mit ihr hat das in gewissem Sinne romantisch zu nennende Zeitalter der Expeditionen auf dem Boden Asiens wohl sein Ende gefunden. In Zukunft werden Auto und Flugzeug und Eisenbahn vielfach Reitpferd und Kamelkarawane verdrängen. Die Expedition SVEN HEDIN's

plante schon den Einsatz von Flugzeugen, zeigt jedenfalls einmal ein rein motorisiertes Unternehmen, während im allgemeinen Pferd und Kamel die treuen Helfer blieben. Noch in anderer Hinsicht stellt sie einen Übergangstyp dar. Sie war eine gemischte Expedition, an der auch chinesische Forscher offiziellen Anteil nahmen. Dieser Charakter entsprach nicht einem ursprünglichen Plane, sondern war eine Konzession an den chinesischen Nationalismus. Nach den Erfahrungen SVEN HEDIN's und auch ROY CHAPMAN ANDREWS', des Leiters der amerikanischen Expedition, zu urteilen, darf man die Aussichten nicht-chinesischer Expeditionen für die Zukunft kaum hoch einschätzen.

Band I berichtet über die Ereignisse und Unternehmungen der beiden ersten Jahre. Die Ereignisse nahmen bereits zu Beginn, noch vor dem eigentlichen Start, öfters dramatischen Charakter an. SVEN HEDIN stieß in Peking mit seinen Plänen auf eine Atmosphäre hochgehenden Nationalismus und politischer Spannungen. In endlosen Plackereien mit einer Gruppe chinesischer Gelehrten, die, getragen von der Welle des Nationalismus und teils aus Ehrgeiz, dem ausländischen Unternehmen Widerstand entgegenzusetzen, an die Bewilligungen öfters unbillige Forderungen knüpften, ging wertvolle Zeit ungenutzt dahin. Mehr als einmal stand alles auf der Schneide. In manchen nicht gerade schmeichelhaften Sätzen macht der Autor seinem Herzen Luft. Damals galt es aber Geduld und abermals Geduld bewahren. Schließlich konnte das Unternehmen als sino-schwedische Expedition unter der Leitung SVEN HEDIN's, dem ein Chinese zur Seite gegeben war, in Bewegung gesetzt werden. Die Beteiligung chinesischer Kräfte erwies sich später in den Schwierigkeiten mit Lokal- und Provinzialbehörden öfters von Vorteil und auch sonst ergab sich ein gutes, kameradschaftliches Zusammenarbeiten. Die Marschroute führte durch den ganzen Nordwesten bis nach Urumtschi in der Grenzprovinz Sinkiang. Mit 289 Kamelen war es die größte wissenschaftliche Karawane, die in die Wüsteneinsamkeit untertauchte. Die eigentliche Arbeit begann nun: Kartierung, archäologische Exkursionen mit Entdeckung alter Siedlungsreste in der heutigen Wüste, meteorologische Messungen und Beobachtungen. Letztere geschahen besonders im Hinblick auf Pläne zur Überfliegung Innerasiens. Noch bevor die Expedition den Boden Sinkiangs betrat, umschwirrte sie eine Wolke von Gerüchten. Dort geriet sie bald zwischen die Mahlsteine chinesischer Politik. Das Fliegen wurde verboten und die diesbezüglichen Pläne mußten begraben werden. Ein Teil der deutschen aero-technischen Expeditionsteilnehmer kehrte darob in ihre Heimat zurück. Auch SVEN HEDIN trat über Rußland eine kurze Reise nach Stockhölman an, um die Fortführung seiner Expedition auf neue und erweiterte Grundlage zu stellen.

Band II berichtet über die verschiedenen Unternehmungen in der Zeit von 1928 bis 1933. Die Expedition hatte nun ein rein wissenschaftliches Programm. Der wissenschaftliche Stab war erweitert worden. Die Ereignisse rollen wie in einem Film ab: von Urumtschi aus werden eine Reihe meteorologischer Stationen versehen, geologische, archäologische und botanische Exkursionen und Teilexpeditionen starten, Mord des Gouverneurs, veränderte Verhältnisse, sich häufende Schwierigkeiten, es zeigt sich der Vorteil der chinesischen Teilnehmer, Dinosaurierfunde, Verbot anthropologischer Messungen und Blutprobennahme, Reise des Autors nach Peking, neue Angriffe in Sinkiang, Reise des Autors nach Amerika, großartige Geldhilfe für Ankauf ethnographischer Objekte und eines Tempelmodells, eine spezielle archäologische Expedition geht nach Russisch-Turkestan, Beschaffung neuer Ausrüstung in Schweden, zurück nach Peking, auf der Jagd nach einem Lama-Tempel, 6 Monate in Peking, angefüllt mit Organisationsaufgaben, Schreiben, Konferenzen und Studium, Schicksale der verstreuten Expeditionsgruppen, politische Wirren, Mißtrauen, Anfeindungen, Gefangennahme einzelner Mitglieder, die Tragödie eines chinesischen Teilnehmers, Autotour von Peking nach Jehol, die alte Kaiserstadt, Sommerpalast, Lama-Tempel, der Goldene Pavillon als Modell, romantische Fahrt im Boot den Luan-ho stromabwärts, wieder 6 Monate in Peking, Korrespondenz mit den in alle Richtungen verteilten Feldgruppen, Entwurf neuer Pläne, chronische Jagd nach Geld, Pekingmensch-Funde (2 Schädel) wecken das wissenschaftliche Leben in Peking auf, bedeutsame Nachrichten auch aus dem Felde: BERGMAN hat Wachttürme der Han-Zeit und in ihnen Berichte auf Holztäfelchen gefunden, neue

Reise nach Stockholm, Vortragsreise nach Amerika, Aufrichtung des Goldenen Pavillons in Chikago, Rückkehr nach Peking, Ausbruch des japanischen Krieges.

Band III mit dem Bericht über die beiden letzten Jahre enthält vor allem die Schicksale der großen Kraftwagenexpedition durch die Wüste nach Sinkiang. Ziel dieses Unternehmens war, neue Wege für den Autoverkehr durch Zentralasien zu erkunden. In Sinkiang war der große Mohammedaneraufstand unter dem General MA. Dort geriet die Kolonne in die Fänge des Krieges, sah sich zwischen zwei Fronten, zuerst Gefangene MA's, dann der russischen Hilfstruppen der Nordarmee, schließlich erlaubt, im Lobnor-Gebiet zu arbeiten. Die letzten Abschnitte berichten von dem Ausklang der Expedition, von der Rückkehr längs der Großen Mauer, zuletzt mit der Eisenbahn nach Nanking, von dem ehrenden Empfang beim Präsidenten LIN SEN und beim Generalissimus CHIANG KAI-SHEK und der Heimreise über Peking, Sibirien, Moskau, Berlin nach Stockholm, wo am 15. April 1935 die bewegten 8 Jahre endeten.

Band IV vereinigt die Tagebuchnotizen einzelner schwedischer Teilnehmer. FOLKE BERGMAN schildert seine Reisen und archäologische Feldarbeit in der Mongolei und Sinkiang während der Jahre 1927-1934. GERHARD BEXELL gibt einen Bericht über seine geologischen und paläontologischen Forschungen in der Mongolei und Kansu von 1929-1934. BRIGER BOHLIN erzählt von seinen paläontologischen und geologischen Untersuchungen in den gleichen Gebieten während der Jahre 1929-1933. GÖSTA MONTELL berichtet von seinen Erlebnissen als Ethnograph in China und in der Mongolei in der Zeit von 1929-1932.

Die stattlichen vier Berichtsbände sind reich illustriert mit technisch ausgezeichneten Lichtbildern und prächtigen Federzeichnungen SVEN HEDIN's. Ein ausführlicher Generalindex und eine fünffarbige Karte des Nordwesten Chinas mit eingetragenen Routen der einzelnen Unternehmungen, beide am Schlusse des dritten Bandes, vervollkommen die Benutzung und Auswertung. Wir legen die Bände aus der Hand mit aufrichtiger Bewunderung für den großen Forscher, für seine mutigen und tüchtigen Mitarbeiter und nicht zuletzt für das schwedische Volk, das hochsinnig die materiellen Mittel aufbrachte.

J. MARINGER.

**Vannicelli Luigi, O. F. M.** *La religione dei Lolo*. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'estremo Oriente. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Nuova Serie, Volume 2.) XI + 263 pp. in 8°. Milano 1944. Società Editrice „Vita e Pensiero“.

Obwohl das Studium der südchinesischen Nichtchinesen in den letzten Jahren sowohl von europäischer wie besonders von chinesischer Seite her sehr zugenommen hat, fehlt es doch noch ganz an Untersuchungen monographischer Art. Nachdem eine große Anzahl von Einzeluntersuchungen mehr oder weniger ethnographischer Art vorliegen, ist es an der Zeit, einmal an die Sichtung dieses Materials heranzugehen. Dies ist die Aufgabe, die sich das vorliegende Buch gestellt hat. Der Autor hat sich bemüht, möglichst alles zur Frage der Religion der Lolo vorliegende Material zusammenzubringen, wie die stattliche Liste der benutzten Literatur beweist; daß ihm dabei einige neuere chinesische und in Ostasien publizierte europäische Arbeiten entgangen sind, erklärt sich durch die Zeitläufte, in denen das Buch entstanden ist. Auch Material aus nichtübersetzten chinesischen älteren Quellen fehlt, jedoch ist dabei zu sagen, daß dies Material für die angeschnittenen Fragenkomplexe nicht ergiebig ist.

Die Ergebnisse der Untersuchung sind kurz folgende: die Religion der Lolo hat sich in vier Perioden zu ihrer heutigen Gestalt entwickelt. Nach einer ersten Periode eines reinen Monotheismus kam eine Zeit des Glaubens an verschiedenste Geister. Sodann folgt eine Periode, in der vor allem der Totenkult eine Bedeutung hat. Heute, in der vierten Periode, finden wir Elemente aller vorherigen Stufen vermischt vor.



Da der Verfasser praktisch nur das moderne Material benutzt hat, gelangt er zu diesen Ergebnissen durch Analyse dieses Materials, wobei er sich methodologisch an die kulturhistorische Methode anlehnt. Seine Ergebnisse stehen im Einklang zu der, vor allem von P. W. SCHMIDT aufgestellten Theorie vom Ur-Monotheismus. Der Verfasser hat naturgemäß dieser Frage daher auch seine Hauptaufmerksamkeit zugewandt.

Nun gehört eine Untersuchung über die Religion der Lolo-Völker zu einer der schwierigsten Fragen ostasiatischer Ethnologie. Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der Frage der Definierung der Lolo. VANNICELLI bringt sie zusammen mit Mo-so und Min-chia und registriert sie nach KIECKERS als „Tai-Chinesen“, er erwähnt aber auch, daß nach anderen Autoren die Lolo den tibetischen Völkern zugerechnet werden (ebenso wie übrigens auch die Mo-so). Meine eigenen Untersuchungen an Hand des älteren chinesischen Quellenmaterials und der Aufteilungen, die die chinesischen älteren Ethnologen selbst gemacht haben, erwiesen eindeutig, daß die Lolo eine in sich geschlossene Gruppe östlicher Tibeter darstellen, und zwar sowohl ihrer Sprache als auch vor allem ihrer Kultur nach (W. EBERHARD: *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* (Leiden 1942), S. 97-129), daß jedoch Einflüsse von Tai-Kulturen spürbar sind, die sich aus dem langen Nebeneinanderleben beider Gruppen (die Lolo bevorzugen die Berghöhen, die Tai die Täler) erklären lassen. Es hätte also bei der Untersuchung der Religion der Lolo vor allem tibetisches Vergleichsmaterial herangezogen werden müssen, und Tai-Material nur zu dem Zweck, spätere Entlehnungen aus der Tai-Kultur abscheiden zu können. Ähnlich liegt es mit den Miao und Yao. Die Yao gehören einer eigenen Kulturgruppe an, die Miao-Kultur ist das Produkt einer Überlagerung von Yao- und Lolo-Kultur. VANNICELLI entnimmt häufig sein Vergleichsmaterial aus diesen beiden Kulturen, ohne sie scharf von der Lolo-Kultur zu trennen. Nun haben z. B. die meisten Lolo-Stämme heute eine Sintflutmythe. Aber die älteren Quellen berichten nichts davon, und vergleichende Untersuchungen zeigten (W. EBERHARD: *Lokalkulturen*, Bd. 2, S. 204 u. a.), daß strukturell diese in ganz Südchina verbreiteten Mythen vorwiegend zur Tai-Kultur gehören, und in die Lolo-Kultur erst spät eingedrungen sein können. Es geht daher nicht an, die Lolo-Sintflutmythen als Zeugnis für einen ursprünglichen Monotheismus der Lolo heranzuziehen. Wir haben hier einen Fall vor uns, für den wir in der Ethnologie der letzten Jahre mehrere Beispiele bekommen haben: die Sintflutmythe der Lolo erweckt bei erster Betrachtung im Lichte der kulturhistorischen Methode den Anschein, als gehöre sie zum ältesten Religionsgut der Lolo. Wird die Untersuchung nach Raum und Zeittiefe erweitert, so zeigt sich, daß dies nur scheinbar ist, in Wirklichkeit die Mythe aus einer anderen Kultur eingedrungen ist.

In die Lolo-Kultur sind aber nicht nur Kulturgüter benachbarter Kulturen eingedrungen, sondern auch zahlreiche chinesische. Auch hier wieder ist ein sauberes Abscheiden notwendig. So enthält z. B. die Welterschöpfungsmythe der Gnipha (S. 22-23) sehr viele Elemente, die aus der chinesischen Hochkultur stammen. Die Abscheidung solcher Kulturgüter ist bei guter Kenntnis der chinesischen Kultur dann verhältnismäßig einfach, wenn es sich um Kulturgüter handelt, deren zeitliches Auftreten in der chinesischen Kultur bekannt oder feststellbar ist. Schwieriger wird es aber bei älteren Kulturgütern. Vor kurzem ist B. KARLGREN (*Legends and cults in ancient China*, Bull. Mus. Far East. Antiquities, No. 18 [Stockholm 1946], S. 199-366) so weit gegangen, daß er Mythen, die sich in der altchinesischen Literatur und bei modernen südchinesischen Eingeborenen finden lassen, ohne weiteres als Einflüsse aus der Hochkultur in die Eingeborenenkultur auffaßt. In der Tat ist so etwas möglich, und die Einflüsse der chinesischen Kultur (und des Buddhismus) auf die Lolo-Kultur sind stark; aber andererseits gibt es viele Fälle, wo in die hochchinesische Kultur Kulturgüter aus den Lokalkulturen aufgenommen sind, aus denen die Hochkultur entstanden ist; und die Lolo-Kultur gehört mit zu diesen Lokalkulturen und ist — wenn auch nur in geringem Umfang — Komponente der Hochkultur gewesen. Hier ist die Abscheidung der früh aus der chinesischen Kultur eingedrungenen Kulturgüter vor allem dadurch zu machen, daß man die strukturelle Lagerung des betreffenden Kulturgutes innerhalb der chinesischen Kultur, zusammen mit der regionalen Lagerung ebendort, untersucht. Danach läßt sich häufig feststellen,

ob es sich um ein 'chinesisches' Kulturgut handelt, das zu den Lolo gewandert ist, oder um ein Element der ursprünglichen Lolo-Kultur, das sich deswegen auch in der chinesischen Kultur auffinden läßt, weil die Lolo-Kultur mit eine Komponente der chinesischen Kultur war. Ich stehe also auf dem Standpunkt, daß sich sichere Schlüsse über die älteste Religion und die Entwicklung der Religion der Lolo erst dann werden ziehen lassen, wenn es gelungen ist, aus dem vorliegenden Material über die Lolo-Kultur alles abzuschneiden, was im Laufe der historischen Entwicklung aus Nachbarkulturen aufgenommen ist.

Lassen Sie mich zum Abschluß noch auf das Problem des Hochgottes zurückkommen. Eine Figur eines Hochgottes, wie sie VANNICELLI bei den Lolo aufweist, existiert in ähnlicher Form auch bei den Chinesen. Als vor einiger Zeit P. M. HERMANN (Chinas Ursprung, Bd. 1; Yenchowfu 1935) den chinesischen Himmels-gott mit dem „Hochgott“ im Sinne der kulturhistorischen Richtung identifizieren wollte, erwiderte ich ihm, es sei „zu überlegen, ob es sich bei dem chinesischen 'Monotheismus' wirklich um eine dem primitiven Urmonotheismus vergleichbare Religionsform handelt oder um eine typisch chinesische Sonderbildung“ (Monumenta Serica, Catholic University Peking, Bd. 1, S. 199). In der Tat lassen sich inzwischen bereits einige „Sonderbildungen“ abscheiden: der *T'ien* (Himmels-gott) der Chou-Zeit (etwa 1050 v. Chr. - 247 v. Chr.) ist kein Hochgott in dem gemeinten Sinne, sondern die Zentralfigur einer astral orientierten Religion, die durch nomadenkulturell beeinflusste Adlige in China eingepflanzt ist. Gewisse Spuren eines solchen astralen Himmels-gottes finden sich nach chinesischen Quellen auch bei den Lolo-Völkern (vgl. W. EBERHARD: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas, S. 110 u. a.); sie lassen sich auch dort als ein Einfluß aus türkisch-mongolischer Kultur auffassen. Solche Nomadenkulturelemente sind vor allem bei Nord- und Osttibetern sehr häufig. Anders als dieser astrale *T'ien* stammt der *T'ien* oder *Tsao-wu-chê* (Schöpfer der Dinge), den man häufig bei Schriftstellern des Mittelalters und der frühen Neuzeit erwähnt findet, aus Kreisen von Gebildeten, die die volkstümlichen Formen der Götterverehrung und des Gottglaubens als Aberglauben ablehnten, aber doch ein religiöses Grundgefühl hatten oder einen Atheismus nicht auszusprechen wagten. Für sie war dieser Begriff neutral, zu nichts verpflichtend, ähnlich wie für den nicht strenggläubigen Mohammedaner *kader* (das Schicksal) ein neutraler Begriff ist. Hier liegt also auch wieder einmal ein „Urmonotheismus“ vor, der sich bei näherem Zusehen als nur scheinbarer, als eine späte, nur in gewissen Gesellschaftsschichten unter bestimmten Bedingungen entwickelte Sonderbildung ausweist. Damit soll der Eingottglaube, den VANNICELLI bei den Lolo angetroffen hat, nicht wegdiskutiert werden. Die Lolo sind allerdings kein Primitiv-Volk der Art mehr, wie die ethnologischen Alt- und Urvölker, bei denen sich parallel zu einem sehr einfachen Kleinfamiliensystem mit einem Vater als Haupt der Familie auch der Glaube an einen Gott, der einem Vater ähnlich aufgefaßt wird, findet (vgl. die allgemeinen Ausführungen von P. W. KOPPERS: Urmensch und Urreligion, in: FR. DESSAUER: Wissen und Bekenntnis, Olten 1944, S. 110 f.), aber ihre soziale und gesamt-kulturelle Entwicklung ist von dieser Stufe noch nicht so weit entfernt, als daß alle Reste solcher älteren Glaubensvorstellungen verschwunden sein müßten. Zu wünschen ist nur immer wieder Einzeluntersuchung jedes Problems nach den oben auseinandergesetzten Prinzipien.

Das Buch von VANNICELLI mit seinem reichen Material gibt noch viele Diskussions-themata auf. Wir sind dem Verfasser vor allem dafür dankbar und hoffen, daß es ihm einmal möglich sein wird, selbst die Lolo aus eigener Anschauung untersuchen zu können und dann die Probleme lösen zu können, die vorläufig noch in der Schwebe bleiben müssen.

W. EBERHARD, Ankara.

Tien Tchéu-Kang. *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*. Ses noms, son existence et sa nature étudiés à la lumière des découvertes archéologiques. Préface du P. W. SCHMIDT, Directeur de l'Institut „Anthropos“. 224 pp. in 8°. Avec 7 figures. Fribourg en Suisse 1942. Editions de l'Œuvre Saint-Justin.

Lorsqu'un Chinois, qui a reçu une bonne éducation chinoise et européenne, écrit un livre de sinologie, tout sinologue occidental veut trouver dans ce livre deux choses : tout d'abord un sens profond des choses chinoises, qui sont pour l'auteur des choses de famille, et ensuite une méthode rigoureuse de recherche, propre aux Occidentaux. C'est justement ici le cas du livre de M. TIEN TCHÉU-KANG, un jeune Chinois, qui a reçu sa formation intellectuelle supérieure à l'Université Catholique de Fribourg en Suisse, et dans ce milieu spécial, formé par l'Œuvre St-Justin, véritable trait d'union entre l'Orient et l'Occident. Dans l'Avant-propos de son livre, l'auteur nous indique la noble tâche de ses recherches, en disant : « L'idée de Dieu des Chinois n'est pas entièrement un sol en friche pour les Européens, mais son exploration n'est ni satisfaisante ni assez approfondie. Bien des richesses cachées restent à exploiter, comme il reste bien des erreurs à redresser. Découvrir la richesse cachée et aplanir l'obstacle constitue la double tâche de la présente étude » (p. 15).

Encore : « Puisse ce travail aider les Occidentaux à mieux comprendre le point culminant de la civilisation chinoise qui est l'idée de Dieu. C'est toute l'ambition de ce modeste travail » (p. 16).

Voyons maintenant comment l'auteur a développé son étude pour atteindre ce noble but.

Dans l'introduction, l'auteur, après avoir rappelé l'importance de Dieu au point de vue de la civilisation et de la philosophie, esquisse un aperçu rapide de la vie de CONFUCIUS (il écrit K'OUNG-TSEU comme MENG-TSEU, mais il est mieux d'employer les termes CONFUCIUS et MENCIUS qui sont connus généralement en Europe), parce qu'il croit que la vie du grand sage national se confond avec l'histoire des livres classiques. Puis il examine brièvement les sources de son étude, c'est-à-dire les sources littéraires : *Cheu-King*, *Chou-King*, *Yi-King*, *Li-ki*, *Lun-yu*, *Ta-hia*, *Tchoung-young*, *Meng-tseu* ; et les sources archéologiques : les os divinatoires des Chang-Yin et les bronzes des Tcheou, en indiquant aussi la bibliographie plus récente qui en traite.

Il divise son étude en trois parties. Dans la première partie il expose les noms de Dieu, que l'on trouve dans les classiques, et qu'il réduit à trois : à *Ti*, à *Tien*, et à *Houang Tien Chang-Ti* (ce dernier composé des deux premiers qui, pour cette raison, sont considérés par lui comme fondamentaux). Il réduit les opinions des sinologues sur l'origine de Dieu à trois Théories-types, nées des trois relations possibles sur le rapport entre *Ti* et *Tien*.

1<sup>o</sup> *Ti* est le nom propre et originaire de Dieu et *Tien* est le nom métaphorique, en admettant aux origines un monothéisme pur des Chinois (les Jésuites). 2<sup>o</sup> *Tien* est le nom propre et primitif et *Ti* est le nom métaphorique, c'est-à-dire que *Tien* est considéré comme chronologiquement et ontologiquement antérieur au *Ti*, qui n'est alors qu'une animation ou personnification du *Tien*, ciel matériel (J. VINSON, A. REVILLE, M. GRANET). 3<sup>o</sup> *Ti* est le nom originaire de Dieu des Chinois, *Tien* est postérieur et venu du dehors, des races tartares (C. DE HARLEZ). Il rejette la deuxième et la troisième théories et adhère à la première, en déclarant : « Cette adhésion, on le comprend, n'est qu'une conclusion qui s'impose. C'est la clarté de la vérité, prouvée par les documents littéraires et confirmée par la récente découverte archéologique, qui ravit, avec force, notre profond assentiment « fulgor mentis assensum rapiens » (p. 66). En analysant les Œuvres classiques, il lui est facile de prouver sa thèse, mais le résultat des découvertes archéologiques est bien différent, puisque lui-même doit constater : « Depuis une date inconnue et durant la première moitié de leur existence, les Chang désignaient leur Dieu suprême sous le nom significatif de *Ti*, et pas une seule fois sous celui de *Tien*. Le mot existait cependant ; on le trouve dessiné, dans les os divinatoires, sous la forme d'une grosse masse placée au-dessus des hommes, et dont le sens était très large : tout



ce qui est en haut et grand, on le qualifie de *Tien*; il n'y a rien de religieux ou de mystérieux. La première apparition des mots *Chang-Ti* et *Tien*, employés d'ailleurs rarement pour le nom divin, date probablement entre les années 1265-1154, c'est-à-dire la dernière moitié des Chang » (p. 87).

L'auteur commence la deuxième partie de son livre en nous expliquant pourquoi il l'a intitulée « Voies à l'existence de Dieu » et non pas preuves. Il nous dit, en citant LIN YU-TANG, que les Chinois n'ayant pas eu de goût pour la logique, n'ont pas développé les preuves pour démontrer l'existence de Dieu; mais les sages chinois nous ont indiqué les voies pour y arriver. M. TIEN, en fait, en s'appuyant sur un texte de CONFUCIUS, et sur un autre de MENCIOUS, nous parle de la voie cosmologique de K'OUNG-TSEU et de la voie psychologique de MENG-TSEU. Puis il se pose une question sur la raison d'être fondamentale de Dieu: Dieu ainsi atteint est-il l'Etre subsistant? Par deux textes du *Cheu-king*, M. TIEN démontre indirectement que Dieu est conçu comme Etre subsistant perpétuellement, *yung*. Mais il reconnaît loyalement que cette question, comme celle de l'aséité de Dieu, n'est pas posée par les livres classiques.

Dans la troisième partie, l'auteur étudie la nature et les attributs de Dieu, c'est-à-dire que, ayant déjà traité du constitutif formel de la nature de Dieu, il traite ici du mode d'être de la nature divine et des attributs ou propriétés générales qui en dérivent. M. TIEN parle tout d'abord de l'idée des esprits, selon CONFUCIUS et MENCIOUS, pour arriver à une définition réelle de l'esprit, qu'il applique ensuite et prouve pour le *Chang-Ti*, Dieu des Chinois. Il remarque particulièrement l'absence de représentation artistique quelconque de Dieu chez les Chinois, ainsi que celle des mythes odieux et obscènes. Il traite ensuite des attributs immanents de *Chang-Ti*: 1° *Chang-Ti* est partout, et présent en toute chose; 2° *Chang-Ti* est souverainement intelligent et provident; 3° *Chang-Ti* est la norme suprême de la moralité.

Dans la conclusion de son travail, M. TIEN fait d'abord une récapitulation générale des points caractéristiques de la théodicée chinoise, puis présente enfin quatre raisons pour expliquer l'origine de la superstition théorique et pratique en Chine dans l'antiquité moyenne, c'est-à-dire à la fin des Tcheou. Le livre reporte, pour finir, une chronologie des dynasties chinoises et de l'introduction des différentes religions ainsi qu'une bibliographie des principaux ouvrages consultés.

On lit avec curiosité et plaisir le livre de M. TIEN TCHÉU-KANG, en y remarquant toujours un effort continué pour conduire une recherche vraiment scientifique. Mais afin que cette recherche porte tous les fruits qu'on en peut attendre, il faut que le jeune auteur la reprenne de nouveau avec des bases et des vues plus larges selon les multiples possibilités qu'offre la sinologie moderne. De tout l'ensemble de son livre, on remarque clairement qu'il a trop simplifié la culture chinoise ancienne qui, pour cette raison, en est défigurée. Ainsi l'auteur affirme plusieurs fois (pages 137, 138, 153, 209, 213) l'absence ou la pauvreté de la mythologie et des superstitions dans la Chine ancienne. Celles-ci auraient commencé à peu près dans la seconde moitié de l'époque des Tcheou (p. 213). Est-ce qu'il ignore les importants travaux de M. MASPERO: « Les légendes mythologiques dans le *Chou-King* », *Journal asiatique*, 1924, p. 1-100; de M. GRANET: « Danses et légendes de la Chine ancienne », 2 volumes, Paris, Alcan, 1926; de E. T. C. WERNER: « *Dictionary of Chinese Mythology* », Shang-hai, Kelly-Walsh, 1932, gros volume de 612 pages, pour ne citer que les principaux et les plus récents?

L'importance de la mythologie est grande pour la compréhension de la religion, comme aussi de toute la culture chinoise ancienne. Il suffit de rappeler ici, par exemple, la mythologie de *Nu-Kua* et *Fou-hi*, qui regarde la création du monde et le déluge (mythologique) et dans laquelle on trouve une conception du monde visible qui est très semblable à celle de Yao-ze de Chine et du Tonkin, et des quelques peuples plus anciens de l'Amérique du Nord. Mais il est nécessaire alors, comme le remarque le P. W. SCHMIDT dans la préface, de faire de l'ethnologie, qui donne de la religion et de la culture une idée plus réelle et plus claire.

Dott. P. LUIGI VANNICELLI, O. F. M.

**Pang Ching-jen.** *L'idée de Dieu chez MALEBRANCHE et l'idée de li chez TCHOU-HI* suivie de : *Du Li et du K'i*, traduction annotée du livre XLIX des œuvres complètes de TCHOU-HI par PANG CHING-JEN. Préface de HENRI GOUHIER, Professeur à l'Université de Lille. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.) XII + 130 pp. in 8°. Paris 1942. Librairie Philosophique J. VRIN. Prix : 00.

Voici un livre très intéressant au point de vue sinologique, philosophique et même littéraire. C'est la thèse de Doctorat en philosophie, présentée par l'auteur, M. PANG CHING-JEN, à l'Université de Paris, thèse sous forme de dialogue, certainement peu ordinaire en semblables travaux, mais bien réussie, parce que le dialogue est très simple et clair, en même temps que profond, et court très naturellement. Il a choisi cette forme littéraire, en suivant le conseil de M. J. WAHL, professeur de philosophie à la Sorbonne, pour imiter l'opuscule de MALEBRANCHE : « Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu », qu'il prend pour base de ses discussions. Dans sa recherche, l'auteur s'est proposé d'établir tout d'abord à quelles sources MALEBRANCHE, qui n'était pas sinologue, a puisé la philosophie chinoise et quelle était justement cette philosophie ; deuxièmement, il a voulu exposer objectivement l'idée de Dieu chez MALEBRANCHE et l'idée de *li* chez CHU-HSI ; troisièmement, il les compare, en démontrant leurs similitudes et leurs différences.

Dans l'introduction, M. PANG nous dit comment il a eu l'idée de son livre, c'est-à-dire comment, en lisant les œuvres de MALEBRANCHE et de CHU-HSI, s'est dessiné dans son esprit un parallèle ; il lui est paru qu'une profonde analogie, sinon une certaine identité, existait entre les pensées de ces deux philosophes. Puis il nous trace brièvement la vie et nous donne la liste des œuvres des deux auteurs, et, puisque l'opuscule susdit de MALEBRANCHE a pris son origine dans la question des rites chinois, il déclare ne pas vouloir « prendre parti dans cette querelle des rites, classée désormais dans le domaine historique ». M. PANG développe son thème en quatre entretiens : dans le premier il démontre que MALEBRANCHE a connu la philosophie chinoise par ARTUS DE LION, évêque de Rosalie, qui, dans la question des rites chinois, avait embrassé chaudement, contre les Jésuites, le parti de Mgr MAIGROIT, vicaire apostolique du Fu-Kien ; que cette philosophie ne pouvait être que celle de CHU-HSI, qui, alors, était officielle partout dans l'empire chinois. Dans le deuxième entretien, il expose l'idée de Dieu selon MALEBRANCHE ; dans le troisième, l'idée de *li* chez CHU-HSI ; dans le quatrième il montre les fautes commises dans le susdit « Entretien » de MALEBRANCHE, en parlant de philosophie chinoise, c'est-à-dire du Chuhsisme. L'auteur fait suivre son dialogue philosophique par la traduction annotée du livre XLIX des œuvres complètes de CHU-HSI, intitulé : « Du *li* et du *K'i* ». Bonne traduction faite par lui-même, en suivant le conseil de M. MASPÉRO, qui fut Professeur de langue et littérature chinoises au Collège de France, et qui l'a aussi revue. Cette traduction peut être considérée comme la justification de son exposition systématique de la pensée de CHU-HSI. Le livre se termine par un index des noms chinois, un autre des caractères chinois, une table des noms propres et la bibliographie.

La valeur spécifique de l'œuvre de M. PANG CHING-JEN est dans l'exposition systématique de la pensée métaphysique de CHU-HSI. Ce dernier n'a laissé aucun ouvrage pour nous donner son système philosophique, comme le remarque très bien l'auteur lui-même. « Bien que TCHOU-HI, écrit-il, soit un grand philosophe, il n'a écrit aucun ouvrage spécial pour développer ses théories philosophiques. Ce n'est que par ses conversations, ses lettres, ses nombreux commentaires et mille autres petits écrits, que nous pouvons dégager ses pensées et les disposer en un système. C'est pourquoi pour bien comprendre et bien saisir l'essence de la pensée de TCHOU-HI, il est nécessaire de lire avec beaucoup d'attention toutes ses principales œuvres, et il ne suffit pas d'étudier seulement un ou deux livres. Il se faut méfier aussi de prendre des phrases isolées, car parfois on y trouverait un semblant de contradiction. Seule une étude complète, profonde et logique donne le sens vrai des paroles de TCHOU-HI et rend exactement sa pensée » (p. 10). C'est très juste.

Or, par la traduction en chinois du « Discours de la méthode » et des « Méditations métaphysiques » de DESCARTES, ainsi que du livre de STACE « The philosophy of HEGEL » et par la publication de son ouvrage sur « L'esprit philosophique de SCHOPENHAUER » et des articles sur la philosophie française contemporaine dans le « Journal catholique » de Tchoung-King, M. PANG s'était déjà formé à l'esprit méthodique, systématique et logique propre aux Occidentaux et qui fait défaut aux Chinois depuis la mort de MOÏSE (470-391 a. Cr.), et s'était ainsi préparé à une étude profonde de CHU-HSI. C'est pour cette raison que le livre de M. PANG est digne de toute considération et chaque sinologue et philosophe lui sera très reconnaissant de cette exposition systématique du grand philosophe chinois. Pour moi cette exposition est plutôt une interprétation et une simplification de la pensée de CHU-HSI, devant laquelle je reste un peu sceptique. Il me semble qu'il y a eu une évolution de pensée en CHU-HSI, comme on peut le constater aussi dans le texte traduit par l'auteur à la page 84 de son livre, où on lit : « Question : En parlant de *t'ai-ki*, vous, mon Maître, avez dit que dès qu'il y a une nature propre, il y a également le *yin-yang* et les cinq éléments. Qu'est-ce que vous voulez dire par la nature propre ?

Réponse : C'est mon ancienne façon de penser. Aujourd'hui, elle n'est plus juste. La nature propre est ce que les êtres obtiennent du Ciel, tandis que le *t'ai-ki* doit être réservé pour démontrer le *li* et ne peut, par conséquent, être remplacé par la nature propre. Le *Yi-king* dit que l'alternance du *yin* et du *yang* est appelée *tao*, ce qui lui succède est appelé le bien, et ce qui le met en forme est appelé la nature. Cela veut dire que la nature est ce que le Ciel donne à l'homme et aux êtres, ou ce que l'homme et les êtres reçoivent du Ciel. » C'est, donc, CHU-HSI même qui nous affirme clairement un changement de sa pensée.

Il me semble que ce philosophe a eu une conception matérialiste de la réalité, comme je l'ai remarqué dans mon livre : « Pensatori cinesi » (« La Scuola », Editrice, Brescia 1945, p. 91), conception qui dépend du *Yi-King* et de l'école taoïste, et qui, par conséquent, est très différente de celle du Confucianisme ancien. L'auteur même, du reste, l'a fort bien remarqué, en parlant des commentaires des classiques anciens de CHU-HSI, les seuls autorisés en Chine du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1905, quand il écrit à la page 9 de son livre : « Il faut se rendre compte que les commentaires de TCHOU-HI, au lieu d'éclairer les vraies idées des classiques anciens, ne sont que des exposés du tchouhisme qui est différent du confucianisme proprement dit. » Nous espérons que M. PANG, qui est aussi bien préparé pour telle tâche, voudra reprendre ses études sur ce célèbre écrivain en sens génétique pour nous montrer le mouvement et le développement de sa pensée ; et alors on pourra, peut-être, expliquer les différentes appréciations (qui ne dépendent pas seulement d'une imparfaite connaissance de ses œuvres) données par les différents historiens de la philosophie chinoise.

Dott. P. LUIGI VANNICELLI, O. F. M.

Lin Tsiu-sen. *China und Japan im Spiegel der Geschichte*. II. Band: Von 1070 bis zur Gegenwart. 383 SS. in 8°. Mit 2 Karten. Erlenbach-Zürich 1946. EUGEN RENTSCH Verlag. Preis: geh. Fr. 11.—, in Leinen Fr. 14.—.

Der politische und polemische Charakter, der schon bei der Besprechung des ersten Bandes des vorliegenden Buches erwähnt werden mußte (Anthropos XXXVII-XL [1942/45] S. 418), tritt hier noch stärker hervor. Auf viele tendenziöse Behauptungen, die darin enthalten sind, kann leider nicht eingegangen werden. Aber einige sachliche Unrichtigkeiten seien vermerkt: Takakura Tennô (1161-1181) soll nach dem Verfasser siebenjährig geheiratet haben (S. 60). In Wirklichkeit hat er 1171 geheiratet, etwa 11jährig. — Im Lied aus dem *Manyôshû*, welches der Verfasser auf S. 61 wohl meint, steht der Satz „Wir wollen nicht friedvoll sterben“ nicht. — „Der Shintoismus schmilzt



die aufgenommenen buddhistisch-taoistisch-konfuzianistischen, also völlig landfremden Bestandteile allmählich in eine Staatsreligion ein, die einen streng dogmatischen Ausdruck in einem Staatsmythos annimmt“ (S. 84). Tatsächlich hat der Shintô diese Elemente in sich aufgenommen, der Verschmelzungsprozeß ist in der Kamakura-Zeit zum Abschluß gekommen; aber der Konfuzianismus hat dabei keine große Rolle gespielt, sondern fast nur der Buddhismus. Damals wurde aber dieser Shintô keine Staatsreligion; eher war der Buddhismus die Staatsreligion. Als der Shintô nach 1868 zur Staatsreligion erhoben werden sollte, mußte er aber zunächst von allen Fremdelementen gereinigt werden. — Daß der Verfasser sich gerade für NICHIREN interessiert, ist verständlich, da er tatsächlich ein Patriot war, ebenso wie es der Verfasser ist. Aber es trifft nicht zu, daß die Hokke-Sekte NICHIREN's sich der Jôdo-Sekte als überlegen erwiesen hätte; so werden alle Kenner der japanischen Religionsgeschichte urteilen. — Es ist auch merkwürdig, daß der Verfasser den Stifter der bedeutendsten buddhistischen Sekte in Japan, SHINRAN, mit keinem Wort erwähnt. Auch NICHIREN wird nur einseitig behandelt. Die Kenntnisse des Verfassers von den japanischen Religionen sind überhaupt oft lückenhaft. Wirkliche Kenner würden über NICHIREN ganz anders urteilen. Ich erwähne hier nur europäische Autoren wie G. SCHULEMANN, H. V. GLASENAPP, W. GUNDERT usw. — „Die Zen-Sekte ist die Antithese von NICHIREN's Hokke-Sekte“ (S. 87 f.), (d. h. im Sinne des Verfassers: sie ist zeitlich später, als Opposition gegen die Hokke-Sekte entstanden). Es ist aber gerade umgekehrt: die Hokke-Sekte war gerade eine Antithese der Zen-Sekte im angegebenen Sinne. „Wie bei allen Sekten ist auch ihr Gründer (gemeint: Zen-Sekte) jahrelang (1187-1192) in China gewesen usw.“ (S. 87). NICHIREN, für den LIN sich besonders interessiert, war nicht in China. Auch HÔNEN, SHINRAN, IPPEN sind ebenfalls nicht in China gewesen, und doch waren sie Stifter großer buddhistischer Sekten.

Auch hier muß man sagen, daß diese Unrichtigkeiten zu bedauern sind, denn das Buch wird gerade von Nicht-Fachleuten viel gelesen werden, da es im übrigen viel Interessantes enthält, besonders über die Auseinandersetzung Japans und Chinas mit der europäischen Zivilisation.

FRANZ KIICHI NUMAZAWA.

**Smith Gordon Hedderly.** *The Blood Hunters.* A Narrative of Pioneer Missionary Work among the savages of French Indo-China. 140 pp. in 8°. With 24 Plates. Chicago, Illinois, 1942. Third Printing 1945. Moody Press. 153 Institute Place. Price: \$ 1.25.

„The Blood Hunters“. Diesen zunächst etwas überraschenden Titel wählte der Verfasser für sein Missionsbuch, weil die Leute, bei denen er und seine Frau mehr als ein Jahrzehnt als (prot.) Missionare arbeiteten, nämlich die noch „wilden“ Inlandstämme von Franz. Indo-China, bei jeder Gelegenheit ihren Geistern blutige Opfer, meistens in gewollt grausamer Abschachtung, darbringen und mit dem Blut der Opfertiere sich und ihre Habe bestreichen. Nach den vorsichtigen Schätzungen des Verfassers dürften sie weit über eine Million Köpfe zählen, diese Inlandstämme, deren vielgestaltete Verschiedenheit nach Rasse und Kultur, insbesondere aber in Bezug auf die Sprachen, fast an die Verhältnisse in Neuguinea erinnert. Der Wandermissionar erzählt von seinen Abenteuern mit Natur und Großwild, vom sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Leben der Stämme, von den Strapazen und Enttäuschungen, Hoffnungen und Erfolgen der tagelangen Missionsreisen. Sein Buch liest sich angenehm (an ein oder zwei Stellen hätte eine nebensächliche Bemerkung unterdrückt werden können). Hie und da findet auch der Ethnologe eine brauchbare Notiz. Wissenschaftlichen Wert haben die Angaben über die Sprachenverhältnisse und die auf Grund eigener Forschung aufgestellte Sprachenliste und Sprachengliederung am Ende des Buches. Nicht vergessen seien auch die zum Teil recht instruktiven Originalphotos, z. B. die Landschafts-, Haus- und Typenbilder oder die Aufnahmen von den blutigen Opferriten usw.

GEORG HÖLTKER.

**Frobenius Leo.** *Monumenta Africana*. Der Geist eines Erdteils. (Schriften zur Kulturkunde, Bd. III.) 272 SS. in 8°. 82 Karten und 17 Abb. im Text. Weimar 1939. H. BÖHLAU's Nachfolger.

Wenn die Gliederung des schwarzen Kontinents in Kulturschichten und ihre Lagerung zueinander so weit gediehen ist wie in keinem anderen Weltteil, dann hat der verstorbene LEO FROBENIUS einen hervorragenden Anteil an diesem Erfolg. Es ist belanglos, von welcher Seite er das Problem jeweils angefaßt hat. Ob er nun im Sinn seines Paideumabegriffs oder der Stillehre oder nach kulturhistorischer Arbeitsweise vorging, das Endresultat bildeten die Kulturschichten Afrikas. FROBENIUS wurde bei seiner Forschungsarbeit von einer ausgezeichneten Intuitionsveranlagung geleitet, die ihn selten irreführte. Diese Begabung war für FROBENIUS unleugbar ein großer Vorteil. Mir scheint, daß man den Organismus eines Kulturkreises am ehesten erfaßt, wenn sich dem Forscher ein Kulturkomplex (vor allem wirtschaftlicher, sozialer und mythisch-religiöser Art), der das tragende Gerüst einer Kultur bildet, sozusagen offenbart. FROBENIUS hat darum vollkommen recht, wenn er immer wieder betont, daß eine Kulturschicht nur aus lebenden Kulturen und nicht aus Museumsbeständen allein wird erschlossen werden können. Mir enthüllte sich z. B. die Zimbabwe-Kultur (Anthropos XXI, 1926, 484-522) (FROBENIUS: Süderäthrische, H. BAUMANN: Jungsudanesische bzw. rhodesische Kultur) dadurch, daß ich bei Durchforschung geschichtlicher Quellen über Alt-Rhodesien die Struktur des *Manamatapa*-Hofstaats als einheitliches Gebilde erkannte, das sich weiter über Afrika verfolgen ließ.

Einem weltoffenen Forscher von der Art FROBENIUS', der die Möglichkeit hatte, den schwarzen Erdteil immer wieder nach allen Richtungen hin zu durchqueren, mußten sich verschiedene afrikanische Kulturstile aufdrängen. Das ist die andere Art, wie man zur Erkenntnis von Kulturkomplexen gelangen kann.

Der von FROBENIUS geprägte Terminus Kulturstil besteht zu Recht; auch den Terminus Kulturseele könnte man noch rechtfertigen. Darin aber kann ich mich FROBENIUS nicht anschließen, daß eine Kultur vom Volk als ihrem Träger getrennt bestehen könnte. Die Kulturseele wäre dann nichts anderes als die Volksseele, die mit dem von ihr geschaffenen Kulturstil allmählich gewachsen ist. Kulturseele und Rassenseele wären zwei analoge Begriffe, die nur so viel besagen wollen, daß eine spezifische Rasse ebenso wie eine spezifische Kultur seelische Dispositionen in einer Menschheit schaffen, die bleiben. Damit ist auch die Konstanz einer Kultur garantiert, die Stillehrendes ablehnt und Stilverwandtes sich assimiliert.

FROBENIUS erfaßte die im gegenwärtigen Buch geschilderten Kulturstile folgendermaßen: Den Stil der syrtischen Kultur erfaßte er aus den Motiven der *Gasere*-Heldensage, die erythräische Kultur aus der Sitte des sakralen Königsmordes, den Stil der hamitischen Kultur aus den Charaktereigenschaften der Hamiten, jenen der atlantischen Kultur aus der Betätigung der staatenbildenden Geheimbünde, den der äthiopischen Kultur aus ihrem typischen Manismus und dem daraus herauswachsenden Mystizismus. Man sieht, daß sich seine Intuition an durchaus heterogenen Zügen erwärmte und entfachte.

Nach Erfassung der Kulturstile geht FROBENIUS daran, ganz im Sinn der Kulturkreismethode, die jeder Kultur zugehörigen Kulturgüter auszuforschen und ihr zuzuordnen. FROBENIUS ist meiner Meinung nach immer als Anhänger der Kulturkreislehre zu nennen, auch wenn er sich dagegen wehren mag; er hat nur methodisch anders und, wie ich glaube, richtiger, die Erschließung des Grundcharakters der Kulturkreise in die Wege geleitet als manche andere, um dann wieder in die ausgefahrenen Wege der Kulturkreisforschung zu gelangen.

Das Vorgehen FROBENIUS' beim Aufstellen der Kulturkreise ist natürlich sehr subjektiv und darum auch dem Irrtum unterworfen. Auch H. BAUMANN (Africa VII, Heft 2, 133) macht gerade darauf aufmerksam, daß FROBENIUS mit seiner Intuition wohl „stets irgendwie den Kern der Dinge trifft“, daß aber sonst Schwächen seiner Quellenkritik und Lücken seiner Beweisführung manches zweifelhaft erscheinen lassen.

Das ist richtig, und darum ist auch zu erwarten, daß sich die von FROBENIUS aufgestellten Kulturkreise bei nüchterner Betrachtung Abstriche bzw. Zutaten werden gefallen lassen müssen.

Mancherlei Behauptungen des Autors über afrikanische Kulturen bzw. ihre Völker werden bei näherer Prüfung nicht aufrecht erhalten bleiben können. Eine Pygmäenkultur erkennt FROBENIUS nicht an; ihm sind die Pygmäen althamitisch eingestellt (S. 269).

Die hamitische und äthiopische Kultur sind nach FROBENIUS afrikanische Urkulturen.

Die alterythräische Kultur (früher die westafrikanische Kultur: der Name stört) nennt er auch äquatoriale Kultur; die meisten ihrer sinnvollen Kulturgüter wurden von der äthiopischen Kultur aufgesogen, „wenn sie nicht etwa eine der Quellen der Äthiopik darstellen“. Darin dürfte kaum ein Afrikanist FROBENIUS folgen.

Nach FROBENIUS kenne die äthiopische Kultur die Familie nicht, sie kenne nur Sippe und Clan. Ein tieferes Zuschauen hätte FROBENIUS etwas anderes gelehrt. Gewiß tritt die Familie gegen die Sippe stark zurück, aber sie ist vorhanden, und wird von der Frau getragen, während die Sippe richtig als „eine Erscheinung vorherrschend männlicher Einstellung“ angesehen wird.

Die Hamitenkultur ist ihm eine seelen- und religionslose Kultur, die nur einseitige Charaktere schaffe.

PAUL SCHEBESTA.

**Friedrich Adolf.** *Afrikanische Priestertümer.* Vorstudien zu einer Untersuchung. (Studien zur Kulturkunde, Bd. VI.) 300 SS. in 8°. Mit 6 Karten. Stuttgart 1939. STRECKER & SCHRÖDER.

Der Verfasser betrachtet sich als Schüler von LEO FROBENIUS, der ihm den Zugang zu einem großen Stück menschlicher Geschichte erschlossen hat. FRIEDRICH ist Kulturmorphologe und Kulturkreisforscher, der, die Ergebnisse dieser Forschungsmethode vor Augen, auf ihnen weiter baut. Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag zum Ausbau der bereits erarbeiteten Kulturschichten in Afrika; er stützt sich auf die von anderen Forschern, besonders von FROBENIUS, herausgearbeiteten afrikanischen Kulturkreise und beleuchtet sie durch neues Material aus dem Gebiet der Religion und Magie, die er allerdings als eine Einheit behandelt.

Das erörterte Thema ist leicht faßlich und darum fruchtbar. Die vorgelegten Resultate sind befriedigend, wenn auch in mancher Hinsicht erst die Probleme für die Weiterforschung aufgeworfen wurden. Hin und wieder, dort, wo sich der vorgetragene Stoff den bereits herausgearbeiteten Kulturkreisen nicht recht fügen wollte, wäre es ersprießlicher gewesen, auf weitere, mögliche Kulturkomplexe hinzuweisen. Die angewandte Methode der Verquickung von Religion und Magie behindert eher den Zugang zu neuen Erkenntnissen als daß sie sie förderte.

FRIEDRICH steuert auf die Beantwortung der Frage hin: Wann, wo und wie ist das Priestertum in dem Wirkungsbereich des Menschen aufgetaucht? (S. 376). Die Antwort erfolgt durch Einreihung der verschiedenen Priestertümer in die afrikanischen Kulturschichten. Dabei geht der Autor von dem richtigen Grundsatz aus, daß nicht die Priester die Religion, sondern die Religion ihre Priesterschaften hervorbringt. Darum befaßt er sich notwendigerweise mit den verschiedenen afrikanischen Religionsformen; leider übersieht er manche. Es werden Priestertümer der Königskultur und solche der Ahnenverehrungsschicht erörtert. Diese Zweiteilung befriedigt nicht, weil wir in Afrika mehr Kulturschichten kennen als nur diese beiden, die auch irgendeine Religionsform haben. Verwunderlich ist, daß über das Priestertum des Höchsten Wesens, das nicht immer aus dem Ahnenkult stammt, das für Afrika doch gut belegt ist, in keiner Weise gehandelt wird.

FRIEDRICH unterscheidet grundsätzlich zwei große Gruppen von Priestern in



Afrika; solche, die in einer festen Kultordnung ihren Platz haben und solche, die aus magischer Begabung heraus der durch böse Dämonie bedrohten Menschheit zu Hilfe kommen (S. 2). Es ist aber mehr als fraglich, ob man diese beiden Kategorien von sogenannten Priestertümern wird unter einen Hut bringen können. Beide, die kultisch Tätigen als auch die magisch Begabten, sind zweifelsohne Menschheitsshelfer, aber das ist doch nicht das spezifische Charakteristikum des Priesters. Der Kultus ist Funktion des Priesters, also Dienst an der Gottheit, wodurch er der Menschheit hilft. Der Magier kennt keinen Kult; er geht aus eigener Machtbegabung gegen dämonische und sogar gegen Naturkräfte vor, und dient auf diese spezifisch andere Weise den Menschen. Weil Religion und Magie zwei spezifisch verschiedene seelische Verhaltensweisen der Menschen ausmachen, darum gehen Priester und Magier in allen Kulturschichten parallel nebeneinander, wo schon höhere Formen von religiöser und magischer Weltanschauung, die den Priesterdienst bereits entwickelt haben, nebeneinanderstehen.

An erster Stelle behandelt der Autor die Priestertümer der Königskultur (Zimbabwe-Kultur, jungsudanesishe Kultur oder erythräische Kultur genannt). Der sakrale König ist die Gottheit, um den herum sich die Gestirnpriester, die Wächter des Königsstuhls, die Grab- und Tempelpriester, die Priester des hl. Feuers und die Medien als Inkarnationen verstorbener Könige gruppieren.

Komplizierter ist die Abhandlung über die Priestertümer der Ahnenverehrungsschicht, die mit der äthiopischen (nach FROBENIUS), also einer uralten afrikanischen Kultur, gleichgestellt wird. Vorerst wird die priesterliche Stellung der Sippenältesten als Darbringer des Kultes an die Sippenahnen herausgestellt. Diese ihre Stellung ist klar und durchsichtig. Wenn man die Reifezeremonien, die diesem Kulturkreis zugehören, als kultische Veranstaltungen (Ahnenweißen) ansieht, dann ist es nicht verständlich, daß der Leiter dieser Zeremonien nicht auch als Priester angesprochen werden könnte (S. 150 ff. und 378).

Die nun folgenden, über die Magie handelnden Abschnitte, die im Zusammenhang mit der Ahnenverehrungsschicht, also als ihr zugehörend, behandelt werden, verschleiern in etwa die Klarheit der Darstellung (S. 173 ff.). Das hat wohl darin seinen Grund, daß zwischen religiöser und magischer Betätigung nicht unterschieden wird.

Es ist von einer Jägerschicht die Rede, die aber in der Ausführung nicht deutlich genug zur äthiopischen Kultur in Verhältnis gesetzt wird. Dieser Jägerschicht fehle das Priestertum. Der dort vorkommende Geisterglaube habe mit Ahnenkult nichts zu tun.

Ausführlich wird über das Subachenwesen und die Subachenpriester behandelt. Wir sind hier mitten in der magischen Weltanschauung der Afrikaner; es ist das nichts anderes als der Glaube an Hexen (Vampire) und Verhexung. Eine Folgeerscheinung des Hexenwahns ist dessen instinktive Abwehr, die gleichfalls magisch hellseherischer Natur ist. Man redet im ersten Fall gern von schwarzer, im zweiten von weißer Magie. In diesem Zusammenhang folgt die Besprechung des Beschwörer- und Schamanentums. Schließlich werden noch die Regenpriester und Wahrsager und der *Kubandwa*-Kult von Ruanda behandelt.

Das vorliegende Werk, obwohl nur als Vorstudie gedacht, ist wegen seines gehäuften Materials und des Versuchs der Eingliederung der verschiedenen Priestertümer in Kulturschichten außerordentlich instruktiv und reizt zur Weiterforschung in gleicher Richtung. Dabei werden auch sachlich neue Kenntnisse vermittelt. Verschiedene Fragen und Probleme werden berührt, die an sich bedeutsam sind und weitere Erörterung erheischen, wie z. B., daß in der äthiopischen Kultur das Profane und Soziale ungeschieden seien (S. 97), daß dort die Sippe, nicht die Familie im Vordergrund stehe (S. 98), daß die Idee des Totenreichs unbekannt sei, daß die Vorstellung der Trennung der Seele vom Leib (im Traum und Tod) nicht vorhanden sei (S. 102) usw. Die Tatsache jedoch, daß das Subachentum z. B., das der gleichen Kulturschicht eignet, gerade auf dieser Anschauung der Trennung der Seele vom Leib beruht, macht stutzig und läßt die gegebene Deutung zweifelhaft erscheinen. Zweifellos werden weitere Forschungen in dieser Richtung vieles klären müssen. Anregung zur Weiterforschung bringt das Werk übergenuß, daneben aber auch wertvolle neue Erkenntnisse.

PAUL SCHEBSTA.

Olbrechts M. Frans. *Bijdrage tot de kennis van de Chronologie der Afrikaansche plastiek.* (Kon. Belg. Kol. Inst. Afd. d. staat- en zedek. wetensch. Verh. Verz. in 8°. X/2.) 38 blz. met 10 platen en 8 figuren. Brussel 1941. Boekhandel GEORGES VAN CAMPENHOUT, 22 Parochianenstraat. Prijs : Fr. 15.—.

Der geschätzte Verfasser legt uns hier eine richtungsweisende Studie vor, wie wir zu einer absoluten Datierung afrikanischer Plastiken kommen könnten. Sie ist also mehr eine methodisch-theoretische als eine positive Studie. Es ist schon so : die fundamentale Frage nach dem absoluten Alter hängt für alle Afrikanisten überall zum Greifen nahe in der Luft, aber sie ist nur selten einmal so ausdrücklich formuliert, geschweige denn schon restlos beantwortet worden. Der Verfasser schlägt sieben Wege vor : 1. nach alten datierten Plastiken in europäischen Sammlungen forschen ; 2. alte Archive nach Katalognotizen über afrikanische Museumsobjekte durchsuchen ; 3. die alte, besonders auch die Missionsliteratur früherer Jahrhunderte auf verwertbare Angaben durchstudieren ; 4. datierbare europäische Vorbilder für bestimmte afrikanische Plastiken auffinden, z. B. in der Haartracht, Kleidung usw. ; 5. das Studium der Bemalung der Objekte ; Polychromie weist auf jüngere Einflüsse (ich möchte dazu gleich ergänzen : auch die chemische Analyse der Farbstoffe könnte vielleicht fallweise wertvolle Hinweise geben !) ; 6. die vergleichende Stilkritik und 7. die dendro-chronologische Methode. Die einzelnen Wege werden mit konkreten Beispielen (es sind eine Anzahl ganz neuer Entdeckungen und bisher wenig bekannter Tatsachen darunter) erläutert und mit Hilfe praktischer Vorschläge gangbar gemacht. Doch unterläßt der Verfasser es nicht, an den gefährlichen Wegstellen auch gleich die Warnungstafeln aufzupflanzen, damit niemand vom rechten Wege abirrend in eine Sackgasse läuft. Selbstredend müssen die einzelnen Methoden sich gegenseitig helfen und ergänzen. Es wird noch viel Forschungsarbeit und auch Forschungsglück erforderlich sein, bis man einige feste Daten gewonnen hat, von denen aus man sich schrittweise weitertasten kann. — Der wesentliche Inhalt der vorliegenden Studie ist auch in englischer Sprache erschienen : F. M. O(LBRECHTS), *Contribution to the study of the chronology of African plastic art* (Africa, XIV, 1943, 183-193. With 14 figures).

Der Verfasser unterstützt seine im Ausdruck kurzen Ausführungen durch zahlreiche Literaturhinweise, und zwar — das sei ihm besonders verdankt ! — zu einem sehr großen Teil durch solche, die nicht so allgemein bekannt sind. Ich möchte dazu nur noch zwei Ergänzungen beifügen : H. F. WOLFF, *Die kultische Rolle des Zwerges im alten Ägypten* (Anthropos XXXIII, 1938, S. 445-514), und : ANNEMARIE HEFEL, *Der afrikanische Gelbguß und seine Beziehungen zu den Mittelmeerländern* (Wiener Beiträge z. Kulturgesch. u. Linguistik V, 1943, S. 1-87) ; beide mit reicher Spezialliteratur.

Die vorliegende geistreiche Studie beweist einmal wieder, daß die Afrikanisten an eine andere Datierungsmöglichkeit noch nicht gedacht haben. Ich meine die Altersbestimmung nach den Schlagmarken an Holzskulpturen. Wer sich z. B. etwas mehr mit den Holzplastiken Neuguineas beschäftigt, wird nach einiger Übung und mit einem geschulten Auge bald eindeutig unterscheiden können, welche Neuguinea-Plastik mit Steinbeilen und welche mit Metallgeräten hergestellt wurde. Die Schlagmarken sind jeweils verschieden. Auch das geschulte Auge eines Prähistorikers erkennt, wie mir der bekannte Schweizerische Pfahlbautenforscher Herr Dr. TH. ISCHER, Bern, einmal sagte, schon an den Schlagmarken, welches Arbeitsgerät damals in der Vorzeit fallweise gebraucht wurde, ob Stein- oder Metallgerät. Vielleicht lassen sich in einzelnen und besonders günstigen Fällen an unpolierten Flächen alter afrikanischer Plastiken Schlagmarken finden, die eindeutig ein steinernes Herstellungsgesetz (Axt oder Dächsel mit Steinklinge) verraten. Demnach müßte dann diese Plastik aus der afrikanischen „Steinzeit“ stammen, bzw. aus den Anfängen der Metallzeit. Es wäre das zwar immer noch erst eine relative Datierung, aber immerhin eine in Afrika ziemlich weit zurückliegende Zeitgrenze, die sich vielleicht dann aus anderen Quellen noch genauer fixieren läßt. Auf diesen 8. Weg, zu einer Chronologie afrikanischer Plastik zu kommen,

die Interessenten hinzuweisen, möchte ich bei dieser Gelegenheit nicht versäumen. Beste „Schul- und Schulungsbeispiele“ zur formalen Ausbildung des Auges bieten die Neuguinea-Holzplastiken aus der Übergangszeit in Fülle.

Die Richtigkeit einer solchen Beweisführung könnte neuerdings wohl angezweifelt werden, und zwar unter Berufung auf J. M. McEWEN, der sowohl persönlich eine langjährige Praxis als Holzschnitzer von Maori-Plastiken besitzt, als auch selbst versuchsweise teils alte Stein-, teils primitive Eisenmeißel gebrauchte. Das Ergebnis seiner Versuche ist: „I have come to the conclusion that there is no certain method of determining, by examination, whether a particular example of carving has been done with stone tools or with primitive steel tools“ (J. M. McEWEN, *An experiment with primitive Maori carving tools* [The Journ. of the Polyn. Soc., LV, 1946, 111-116. With 2 plates], 115). Diese Versuche und deren Ergebnisse sind methodologisch außerordentlich wichtig, doch finde ich darin keinen Gegenbeweis gegen meine obigen Ausführungen. McEWEN hat die Versuche persönlich ausgeführt, wodurch nicht jede auch unbewußte Beeinflussung der arbeitenden Hand ausgeschlossen sein muß; dann benutzte er nur Schneide-, nicht Schlaggeräte, und schließlich richtet sich bei diesem Beweis sein Augenmerk besonders auf die sog. „gerollten Kanten“ („i. e. where the chisel has pressed the wood down a certain distance before commencing to cut, thus producing a rounded ridge with signs of tearing in the grain“; l. c. p. 114). Dagegen möchte ich bei dem von mir skizzierten Beweisgang, z. B. für die Neuguinea-Plastiken, vor allem den Finger auf die Schlagmarken legen, die also von einem Schlaggerät mit Stein- oder Metallklinge (Axt oder Dächsel) herrühren und m. E. eindeutig voneinander verschieden sind, wie man zwar nicht immer, aber doch bei günstigen Umständen leicht feststellen kann. Allerdings sind bisher noch keine praktischen Versuche dieser Art in Neuguinea mit einheimischen Schnitzkünstlern angestellt worden. Es wäre wünschenswert, wenn es bald geschähe, solange noch die Möglichkeit dafür besteht und noch Eingeborene leben, die mit den alten Steinbeilen ebenso gut (d. h. nicht besser und nicht schlechter) arbeiten können wie mit modernen Metallgeräten.

GEORG HÖLTKE.

**Koller P. Ange, O. F. M.** *Essai sur l'esprit du Berbère marocain*. Préface de SERGE BARRAULT, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse. 410 pp. in 8°. Avec 32 planches hors-texte (100 photographies). Fribourg en Suisse 1946. Imprimerie St-Paul. Prix : Fr. 10.—.

Ce livre constitue une monographie d'ensemble de l'ethnographie marocaine, facilement accessible au grand public, mais solidement fondée. L'intention de l'auteur est de présenter tels qu'ils sont les Berbères marocains, sur lesquels l'Islam n'a agi que d'une façon superficielle; ils sont de ce fait assez différents de la population des villes et du littoral qui a subi une plus forte influence arabe et islamique. Ce ne sont pas les éléments culturels isolés qui l'intéressent, mais l'âme du peuple, sujet de cette civilisation. Le titre de chacun des quinze chapitres a été formulé d'après cette intention. Ainsi, par exemple, sous le titre « Sa préférence pour la vie rurale », le Père KOLLER nous donne un résumé de toute l'économie rurale du Berbère marocain, du calendrier du paysan, des rites qui accompagnent les travaux des champs, de l'arrosage, de la vie pastorale, de la pêche. Le chapitre « Son frottement avec les différents peuples d'occupation » contient, en forme succincte, toute l'histoire politique et religieuse du Maroc, etc.

Les connaissances de l'auteur dérivent d'une part de ses expériences personnelles — il a exercé son activité pendant douze années au Maroc, successivement à Meknès, Midelt, Fès, Marrakech et Casablanca —; d'autre part du stage qu'il a accompli à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines à Rabat, et enfin des ouvrages con-



stituant la bibliographie très riche qu'il cite dans les notes. On voit que ce livre dépasse de beaucoup le cadre des souvenirs personnels ; il n'est pas non plus une thèse d'histoire culturelle, mais une description où le Berbère marocain est présenté dans son passé et son présent, ses qualités et ses défauts, surtout dans les possibilités qu'il offre aux influences civilisatrices et missionnaires, et à cet égard le livre sera d'une grande utilité.

Dans les interprétations qui relèvent du domaine de l'histoire culturelle générale, on trouvera ça et là quelque détail discutable. Ainsi, les poupées portées en procession pour obtenir la pluie ne devraient pas être appelées des totems (pp. 262. 263). — La manière d'opposer Arabes et Berbères est quelquefois un peu trop sommaire et prête à l'équivoque : ainsi quand on lit : « Les premiers [= Arabes] sont polygames, nomades, paresseux, pillards et fanatiques, les autres [= Berbères] sédentaires, monogames, laborieux, tolérants et sincères » (p. 329). Ces observations concernent, sans doute, selon l'intention du Père KOLLER, les Arabes fortement islamisés qui se trouvent aujourd'hui au Maroc ; mais il serait erroné de les appliquer, par exemple, aux Bédouins de la péninsule arabe, chez lesquels la polygamie et le fanatisme musulman n'existent qu'à un degré minime. — La même distinction serait à faire au sujet du sacrifice (voir pp. 337-339. 397-398). Il est vrai que l'Islam officiel ne connaît pas de sacrifice proprement dit ; pourtant, les Arabes le pratiquent dans leur religion populaire, ceux de la péninsule arabe, de la Syrie, de la Palestine, de l'Egypte non moins que leurs congénères émigrés en Berbérie. On ne saurait donc attribuer ces sacrifices aux seules influences berbères ou même chrétiennes ; il faut plutôt les faire dériver d'un fond commun beaucoup plus ancien.

Par ces quelques remarques, nous ne voulons pas diminuer la grande valeur du livre. L'auteur a bien réussi à présenter les Berbères marocains tels qu'ils sont. « Sous le vernis d'une culture étrangère qui les couvre, ils restent en réalité les vieux montagnards à la tête dure, au caractère inchangé, avec toutes leurs tendances et toute leur individualité naturelle » (p. 65).

JOSEPH HENNINGER.

Lagercrantz Sture. *Inflated skins and their distribution*. Ethnos (Stockholm) 1944 : 2, p. 49-66.

— — *The sacral king in Africa*. Ethnos 1944 : 3-4, p. 118-140.

— — *Toe-rings*. Ethnos 1945 : 1, p. 39-43.

— — *Calabash and clay-vessel rafts*. Ethnos 1945 : 3, p. 115-120.

Der äußerst fleißige und gründliche Ethnologe und zugleich scharfsinnige Kritiker STURE LAGERCRANTZ bietet uns hier eine Reihe eingehender Berichte, deren bloße Titel oben hervorgehobene Eigenschaften bekunden ; die einschlägige Literatur ist wohl erschöpfend angezogen.

I. Schlauchflöße mit luftgefüllten Bälgen als Trägern haben ihre Verbreitungsgebiete in Ägypten, NO-Afrika, Tschad, Marokko, früher fanden sie sich auch in den Gewässern des Donaubeckens ; dann Euphrat-Tigris, Arabien, Syrien, Persien, Griechenland, Indien, China, Tibet, Peru, Chile, Albanien, Schweden. In Ruanda sind sie unbekannt wie auch die folgenden Kalabassen- und Topfflöße ; dort kennt man nur das Einbaumkanu, gelegentlich Flöße und Brücken aus nebeneinandergelagerten trockenen Papyrusbündeln. Beim Übersetzen von Herden auf die Triften der Kivu-Inseln schwimmen die stärkeren Tiere frei, schwächeren halten die begleitenden Bootsmannschaften den Kopf neben den Kanus mittels eines Strickes über Wasser ; so geschieht es auch beim Überqueren von Flüssen.

IV. Kalabassen- und Topfflöße befahren die Küstengewässer Ägyptens sowie den Nil ; die Töpfe sind mitunter zu Hunderten und Tausenden nebeneinandergereiht, mit Bambus und Stroh pontiert, Ziegen und selbst Kamele werden übergesetzt. Zwischen Bahr-el Arab und Uelle sind derartige Flöße nunmehr verschwunden ; NACHTIGAL und BARTH erwähnen Topfflöße für die Gegend des Tschad.

Man findet sie weiter in Indien (Indus, Ganges), China, früher gab es deren in Korea; ferner Süd- und Mittelamerika, in Schweden als Tonnenflöße, Asien. Luftschläuche gehören erklärlicherweise vor allem in die Nomadenkulturen, Kalabassen sind der Landbevölkerung eigen. Von Indien-China verbreiteten sie sich östlich nach Korea und Japan, westlich nach Afrika, wo sie sicher indischen Ursprungs sind. Zunächst wurden sie in Abessinien eingeführt und wanderten von da nach N und W bis zum Tschad; Kalabassen und Töpfe verdrängten schließlich die älteren Schlauchformen der Hamiten, sowohl auf dem Nil als im Bereich des Tschad.

II. SELIGMAN und seine Schule führen das sakrale Königtum in Afrika auf hamitischen Einfluß zurück, sowie es denn auch in Ägypten galt. Man vergleiche die Geschwisterehe, selbst die Beziehungen zwischen Vater und Tochter: beides findet man bei den Hamiten in Ruanda, letzteres ausschließlich im Königshause. Auch in Ruanda pflanzt man Bäume auf die Gräber der verstorbenen Könige und selbst des gemeinen Volkes im Westen; bei ersteren sind es die hochgewachsenen Umhengen der Sterbegehöfte. Wegen des im Zwischenseengebiet herrschenden strengen Monotheismus (vgl. *Waka* der Galla!) scheint es wenig angezeigt, die *lubare*-Geister Ugandas als „gods“ zu bezeichnen.

Vf. spricht vom gewaltsamen Tode des alternden Königs, in Ruanda „beim Erscheinen der ersten grauen Haare“; es wird aber vielfach bestritten, und tatsächlich erreichten gewisse Könige ein sehr hohes Alter. Als Grund gibt man an: das Ausbleiben des Regens, schlechte Ernten, Hungersnot und Krankheiten, das Eingehen der Herden, denn aller Segen strahlt vom Könige aus. Die Herrscher hatten allerdings die Ausrede, daß die Schuld an den nachlässigen Regenmachern und „Seuchenkönigen“ läge.

Als Fruchtbarkeitsritus besteht das Fest der Erstlingskornfrucht bei Hofe und beim Volke; in W-Kivu läßt der König die Aussaat durch ein Pygmäenweib auf einem kleinen Felde beginnen.

In Ruanda kennt man die Selbstopferer (*abatabāzi*), Prinzen und Prinzessinnen nämlich, die ihr Leben für das Heil des Landes lassen müssen: ihr Tod eben verseucht das feindliche Land, wo sie fallen. Wenn sie einmal durch Wahrspruch dazu bestimmt sind, gehen sie freiwillig in den Tod. Das Hinscheiden des Königs wird ebenfalls als ein *gutabāra* bezeichnet, ferner durch den Ausdruck: „der Himmel ist eingestürzt“.

Der gewaltsame Tod soll auf irgendeine Weise durch Erstickung herbeigeführt werden; in Buhünde (W-Kivu) durch Schlag mit einem Hammer auf die Brust, wie es der König mir selbst bestätigte, in Ruanda angeblich durch Einnehmen von Krokodilsgalle, also die „poisoned cup“. Ich kann kaum annehmen, daß der Vorgang auf das Motiv des „scapegoat“ zurückzuführen sei, da der König doch seinerseits *Imāna* (Gott) genannt wird; es liegen vielmehr negative Fruchtbarkeitsgedanken zugrunde: dem alternden Herrscher geht die erforderliche Segenskraft ab.

Der König trinkt „unseen“; in Ruanda ist es allgemeine Sitte bei den Vornehmen nach dem geflügelten Wort: „Nur Europäer und Hunde speisen in der Öffentlichkeit“, das „evil eye“ ist unbekannt.

In Ruanda gehören weder Gabelstock noch Speer zu den königlichen Insignien, wenschon die Lanze steter Begleiter des Königs ist wie für alle anderen; der Schmiedehammer dagegen gehört zu seinen Sakralien, weil seine Ahnen Schmiede waren und er zu gewissen Zeiten in Schmiedetracht rituell schmieden muß.

Die Bettstreu bei König und Vornehmen besteht aus Wildecken, für ersteren kommt dazu ein Löwenfell; doch verzehren die Tutsi nur Rindfleisch. Aus der Leiche gewisser Herrscher oder Landesfürsten in W-Ruanda geht eine Larve hervor, die zu einem Leoparden wird. In W-Kivu wird die Leiche des Königs in eine Stierhaut eingesargt.

Das Mondmotiv findet sich bei der himmlischen Urahnfrau *Gasani* vor: die Mondsichel ist ihr Mutterdiadem, von oben herab hält sie Ausschau nach ihren Erdenkindern. So tragen auch die hamitischen Frauen zierlich bestickte Schmuckhörnchen.

Die W-Kivukrone der dortigen Hamiten enthält den Phallus u. a. des verstorbenen Königs; sie behaupten dort, daß es in Ruanda nicht anders sei, wenn die strenge

Arkandisziplin es auch verheimliche. Entmannung niedergeschlagener Feinde war allgemeiner Brauch: die im Triumph heimkehrenden Sieger trugen die Trophäen oben auf der Lanze.

Nach einigen Autoren soll die erste Kultur Ägyptens aus dem Süden stammen: es wird wohl umgekehrt wahr sein, oder man müßte denn einen hamitischen Süden im Auge haben.

„Der König darf kein Gewässer sehen, es ist ihm nicht gestattet, sein Land zu verlassen.“ Die Könige mit dem Hoheitsnamen *Yuhi* durften den Nyábarōngo-Fluß nicht überschreiten<sup>1</sup>.

III. Zehenringe finden sich die W-Küste Afrikas entlang bis Kapland, besonders in Kamerun, dann im Kongo, durch die Araber eingeführt, und in Abessinien, aus der indischen Kultur stammend, das die Mode wahrscheinlich an O-Afrika weitergab. In Ruanda sind Zehenringe unbekannt; nur der Heros *Ryāngōmbe* trägt „Sandalen“ (ein Amulett) über den Zehen, d. h. sein Medium, wahrscheinlich als Erinnerung an die *Māndwa*, die Gefolgsleute des Heros. Sie waren Jäger und trugen Sandalen auf unwegsamem Gelände.

PETER SCHUMACHER, M. A.

**Gorer Geoffrey.** *Africa Dances.* A Book about West African Negroes, 224 pp. in-8°. With 16 plates and 5 maps. Hermondsworth (Middlesex) 1945. Penguin Books.

Une première édition parut en 1935. Penguin Books rangent le petit livre parmi les publications « Travel and Adventure ». L'auteur, qui se fit accompagner par un indigène, danseur de profession qu'il avait rencontré à Paris, se propose spécialement l'étude des danses africaines. Le voyage lui prit trois mois et il dédia son ouvrage à ses amis africains. La presse anglaise (Daily Telegraph, Sunday Times) relève chaleureusement le mérite de cette publication. On insiste sur la critique très sévère que fait l'auteur du système administratif français en A. O. F., critique dont d'autres auront à s'occuper.

L'auteur témoigne beaucoup de sympathie pour les indigènes et déplore le fait, que leurs us et coutumes disparaissent de plus en plus sous l'influence de la civilisation européenne. Il regrette que sa formation ethnologique ait été incomplète et qu'il était par trop prévenu par les théories d'un LÉVY-BRUHL: de là certaines généralisations qu'il répudie désormais avec indignation. Il s'agit donc moins d'un livre scientifique que d'un récit de voyage, où d'ailleurs l'écrivain fait preuve d'un grand talent d'observation.

Il note qu'une des principales particularités de l'islamisme des noirs est le système des marabouts; on sait par ailleurs que ce « système » est propre à l'islamisme tout court.

Il reproche aux catholiques de faire trop de cas des vertus magiques de l'eau bénite, des crucifix, des médailles, etc., mais reconnaît que leur religion est sensiblement orthodoxe. On se demande comment il peut juger de cette orthodoxie, s'il y fait rentrer comme normales des « vertus magiques ». Il se sent d'ailleurs à lui-même un « unexplained knack » qui lui permet, surtout s'il s'agit d'un étranger, en tenant sa main, de se rendre compte des qualités de son caractère, de découvrir son passé et son avenir, si bien que les magiciens de l'endroit le considèrent comme leur confrère; le regard de l'auteur hypnotisa tellement un sorcier de marque que celui-ci lui reconnut des forces magiques considérables.

Le pèlerinage à Notre-Dame de la Délivrance près de Dakar donnerait lieu à des scènes très peu édifiantes; d'après lui, il s'agirait là surtout d'une habile exploitation financière, la confession et l'absolution d'ailleurs favoriseraient la déchéance

<sup>1</sup> Vgl. Zu diesem Thema auch die Rezension über TOR IRSTAM, *The King of Ganda* (unten S. 992-994).



morale. L'auteur consulterait avec fruit un simple catéchisme élémentaire. Tout à la fin de l'ouvrage, il reconnaît que ses sources d'information furent parfois très déficientes. Il est à présumer que ce fut le cas pour le moment : nous savons, en effet, qu'en présence d'anomalies pareilles les Autorités ecclésiastiques ont le devoir strict d'intervenir. Le culte de la Sainte Vierge et des Saints, dans sa classification théologique, fait partie de « l'eschatologie », tout comme chez les indigènes Dieu ne peut être atteint que par le moyen des forces fétichistes qui rappellent l'emploi des reliques, des chapelets, des images (ici une petite faute d'impression : feitico pour feitiço). Lui-même ne se prive pas de consulter les devins. Il se fait recevoir dans une société de magiciens, mais ne tient pas son vœu de n'en rien révéler ni oralement ni par écrit. Du point de vue ethnologique on peut noter que la nécessité du contact à établir entre le consultant et l'objet divinatoire semble être de rigueur un peu partout : la mise au point magique ; au Ruanda elle se fait au moyen de la salive et des formules. Nos convertis se sentaient tellement soulagés d'être délivrés de cette emprise des sorciers, qu'ils finirent par leur jouer de bien mauvais tours, qui firent éclater leur supercherie à tous les yeux.

« La religion que nous imposons aux indigènes », achevons la phrase : finirait de ce fait d'être une religion. Un ministre qui reçut l'hospitalité chez nos prêtres indigènes leur demande : « Pourquoi vous êtes-vous faits catholiques, chez nous vous auriez pu vous marier ! N'éprouvez-vous jamais de tentations ? » — « Eh bien, vous êtes bien marié, vous, n'éprouvez-vous jamais de tentations ? » Chez eux donc, ni religion ni sacerdoce « imposés ».

L'auteur trouve toutefois un mot aimable à l'adresse des messagers de l'Evangile : « En général, les missionnaires travaillent dur, ils se montrent consciencieux et bien aimables », et cependant : « ils exercent sur les indigènes une influence néfaste, surtout les catholiques. » On pourrait inviter l'auteur à organiser un plébiscite parmi les indigènes catholiques du Ruanda, pour se rendre compte du pourcentage de ceux qui désirent revenir au paganisme.

Le maintien moral, chez les païens, serait obtenu par « suggestion », complétons : par suggestion menaçante ; le paganisme, sorciers, tabous, etc., règne par la terreur, hantise qui obsède l'indigène jour et nuit. Une fois chrétien, il se sent délivré comme d'un poids qui allait l'étouffer. Le païen donc devra user de cette coercition superstitieuse chez un peuple qui ne professe pas d'autre loi morale. L'auteur rapporte que le propriétaire mettra dans son champ la branche de certain arbre, et personne ne s'aventurera plus à toucher aux récoltes. Je suppose que ce n'est pas simplement la branche comme telle, mais qu'elle a subi quelques manipulations de la part des sorciers. Le chrétien se sent sujet d'une loi supérieure et fera fi des menaces magiques. Un converti au Ruanda annonce à ses beaux-parents païens que la nuit il viendra voler dans leur jardin qu'ils avaient fait rendre inviolable par les procédés d'un puissant magicien. La belle-mère supplie : « Mon pauvre enfant, ne fais pas chose pareille ! » Au matin, il vient leur montrer son butin, leur indiquant la place d'où il l'avait enlevé. Un de mes catéchistes fit la même démonstration aux pages de son école, ahuris, pénétrant devant leurs yeux dans un champ du roi assuré contre toute ingression.

De l'avis de l'auteur, la charité chrétienne ne pourrait jamais atteindre à l'efficacité de la mise en commun des tribus africaines. La charité chrétienne unit non seulement les membres du même clan, mais tous les clans entre eux, n'excluant pas les païens. Un jour mes chrétiens s'entendirent pour remettre à neuf la hutte délabrée d'une pauvre veuve, travail que les membres du clan étaient obligés de faire ; ils préférèrent laisser la veuve dans son dénuement. Tous les chrétiens se mettant de la partie, ils élevèrent une nouvelle hutte en une journée, au grand ébahissement des païens, voyant différentes tribus prendre part à un travail qui leur incombait. Je pourrais multiplier ces exemples.

Suivant l'auteur, on devrait laisser aux indigènes toute latitude dans le cadre de leurs us et coutumes ; ils pourraient de la sorte s'adonner à tous leurs appétits, « simply and calmly », tout comme ils font pour le manger, et cela sans provoquer de scandale, la tribu leur offrant toutes les facilités. Le voilà donc qui rejoint la morale de SCHOPENHAUER et de son élève NIETZSCHE : donner libre cours aux passions. Nos

législateurs et nos juges ne seront sans doute pas de cet avis, ni le Législateur suprême qui impose sa loi à toute l'humanité sans faire acception de la personne, à quelque race qu'elle appartienne. Dans le Ruanda polygamique, 95 %, au bas mot, des femmes sont infidèles, dans le Ruanda chrétien cette proportion est intervertie. Le grand nombre des enfants chez les chrétiens et leur excellent état de santé font l'admiration des païens.

L'auteur semble être convaincu que les conversions se font pour l'amour d'avantages matériels. Au Ruanda, nos catéchumènes n'avaient que persécution et privation de leurs biens à attendre ; on exigeait quatre années de préparation au baptême, d'après la règle établie par le Cardinal LAVIGERIE.

Les mystères chrétiens seraient trop au-dessus de la portée des indigènes. Notre voyageur et ses compagnons se procurèrent des grigris qui, paraît-il, leur firent faire un heureux voyage. Nous pouvons donc lui donner raison quand il dit qu'au fond il avait désiré éviter ces questions, ne se sentant pas suffisamment théologien pour cela.

Par-ci par-là il se permet quelques insinuations sur la vie privée des missionnaires ; les pasteurs protestants y sont particulièrement malmenés. Il n'est pas suffisamment Canoniste non plus pour savoir qu'en cas pareil l'évêque serait obligé de prendre des mesures disciplinaires.

Par contre, dans ce récit de voyage, une foule de choses sont réellement bien observées, prises sur le vif. Ce sont les scènes qui se déroulent devant ses yeux, des tableaux de vie coloniale, descriptions de paysages, de la faune et de la flore en vrai botaniste. Un peu plus de réserve dans certains tableaux assez scabreux par eux-mêmes en aurait tempéré le réalisme. Vu les bonnes résolutions prises, nous pouvons nous attendre pour l'avenir à de petits chefs-d'œuvre.

PIERRE SCHUMACHER, M. A.

**Irstam Tor.** *The King of Ganda.* Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa. (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. New Series. Publication No. 8.) 203 pp. in 4°. With 2 Plates and 19 Maps. Stockholm 1944. Statens Etnografiska Museum. Price : Sw. Cr. 30.—.

Kein Punkt der sozialen Ethnologie Afrikas hat so die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und so nach der Beschreibung und den Deutungsversuchen gerufen wie die Institution des Heiligen Königtums und die damit verbundenen Erscheinungen. FRAZER sah durch seine evolutionistische Brille den Ursprung des Heiligen Königtums im afrikanischen Regenmacher. SELIGMAN verglich das afrikanische mit dem alt-ägyptischen Königtum und schloß auf den gemeinsamen hamitischen Ursprung. Von dieser Seite her lassen auch BRAUER, ROSCOE und DRIEBERG dieses eigenartige Phänomen nach Afrika eindringen. FROBENIUS dagegen schreibt es der süd-erythräischen, BAUMANN der von ihm sogenannten jungsudanischen Kultur zu, womit beide, und mit ihnen auch SCHILDE, dessen Beziehungen zum Nahen Osten festhalten.

Diesem Fragenkomplex hat IRSTAM seine Dissertation gewidmet und legt nun seine Arbeit in der wohlbekannten und glänzend ausgestatteten Serie des Ethnographischen Museums von Schweden vor. Nach der Einleitung (9-14) zeichnet er im „Descriptive Part“ (15-41) ein geschlossenes Bild dieses Heiligen Königtums, wie es in Ganda in Erscheinung tritt — für Ganda steht ja auch das reichlichste Material zur Verfügung. Er teilt seinen Stoff so auf : Wahl des Königs und Krönungszeremonien ; Tabuvorschriften bezüglich des Königs ; Zeremonien, um den König zu stärken ; des Königs Insignien ; der König als Hoher Priester ; der König und der Mond ; der König und das Heilige Feuer ; Tod des Königs ; die Königin und die Königin-Mutter ; des Königs Beamte ; die heilige Stellung des Königs. — Um zu all dem nun die nähere Erklärung zu finden, geht IRSTAM über zum „Comparative Part“ (43-186). In analytischer Methode, wie wir es seit RATZEL in der kulturhistorischen Schule gewohnt sind, stellt er mit Texten und



kartographisch das weitere Verbreitungsgebiet dieser genannten Punkte zusammen und fügt jeweils die Synthese und Deutung bei. Zum Schluß (189-193), der m. E. etwas knapp und fade ausgefallen ist, darf als gesichert angesehen werden, daß der Ursprung des Heiligen Königtums außerhalb Schwarz-Afrikas zu suchen ist, des nähern, daß mit aller Wahrscheinlichkeit Nomadenvölker aus dem Nahen Osten es mit sich brachten, auf die auch die Mehrzahl der größeren Staatenbildungen in Afrika zurückgeführt werden müßte. — Das Problem des „culture-clash“ hat sich also für Afrika schon ehemals gestellt und ist für diese Kulturüberschichtung aus dem Nahen Osten, deren Träger die Sprache und anderes der ansässigen Hackbauvölker übernahmen und dafür manches Neue mitbrachten, ohne Zweifel zum Vorteil von Schwarz-Afrika ausgegangen.

Mit seiner durchsichtigen Arbeitsweise und seiner gründlichen Literaturkenntnis wird sich der Neo-Doktor sicher gute Aufnahme unter seinen Fachkollegen verschaffen. Der Titel „The King of Ganda“ scheint mir zu eng, denn die ganze Arbeit zielt doch auf die Beleuchtung des Heiligen Königtums in Afrika ganz allgemein hin. Für die ethnologische Beurteilung der einzelnen Punkte verweisen wir auf die sehr eingehende Besprechung von S. LAGERCRANTZ in: „Ethnos“, IX (1944), Heft 3-4, S. 118-140<sup>1</sup>.

In seiner Rezension in „Africa“ (XVI, 1946, 132) bringt EVANS-PRITCHARD die öffentliche Meinung Englands zum Ausdruck und sagt, daß dort für Arbeiten solcher Art, für ethnologische Hypothesen und Konjekturen, nicht mehr so viel Interesse herrsche wie ehemals. Wir hoffen, daß diese Verlagerung des Interesses nicht in eine ausschließliche Umstellung ausarte. Eine Kolonialmacht, die es nicht mehr der Mühe wert hielte, die Geschichte ihrer Kolonialvölker rekonstruieren zu helfen, hätte viel von der erwünschten Gesinnung eingebüßt.

Damit verpönen wir keineswegs die praktische Ausbeutung solcher Untersuchungen. Da wir schon eine religionsgeschichtliche Dissertation vor uns haben, wollen wir nach dieser Seite hin gerade einen praktischen Exkurs andeuten. Wir wissen, welchen Dienst F. J. DÖLGER und seine Schule dem Verständnis der christlichen Riten geleistet haben, indem sie diese teilweise auf die religiösen Formen des griechisch-römischen Kulturkreises oder auf allgemein menschliche Anschauungen zurückführten und doch wieder das absolute „Neuheitserlebnis des Christentums“ (PRÜMM) unterstrichen. Das vorliegende Werk liefert Anknüpfungspunkte, um ähnliche Beziehungen herzustellen. Viele Krönungszeremonien (vgl. S. 17-23; 56-78) könnten z. B. auch in die Krönungsfeier des christlichen Königs übernommen werden, was auch tatsächlich schon geschah (vgl. Pères Blancs, 66<sup>e</sup> Année, 1937, Paris, pp. 211-214: Royale et Chrétienne Intronisation); manche Riten könnten als Plattform für das Verständnis der christlichen Kultformen dienen: so wenn der König einen symbolischen Tod erleiden muß, um nachher als vergöttlichtes Wesen aufzuerstehen (57 f.), wenn er mit Lebenswasser besprengt oder gewaschen wird (64-66), wenn er durch ein heiliges Mahl mit den Ahnen Gemeinschaft bekommt (64), wenn er mit Öl oder Löwenfett gesalbt wird (70) u. a. Darf man sogar den Gedanken antönen, daß es sich hier nicht bloß um ein Nebeneinander der beiden Gruppen von Riten handelt, sondern, da dieses Heilige Königtum vom Nahen Osten kam, von Indien, Mesopotamien, Syrien, und auch in Ägypten Fuß faßte (vgl. S. 191), also jenen Raum beherrschte, der auf die Gestaltung der altchristlichen Symbole und Riten einen gewissen Einfluß ausübte, daß somit letzten Endes dieses Heilige Königtum — natürlich mit allen Einschränkungen, die DÖLGER's Schule macht — irgendwie der Mutterboden für einige unserer christlichen Riten gewesen sein konnte?

Zum Schluß möchten wir noch darauf hinweisen, daß dieses ganze Gedankengut um den Gott-König, wie es IRSTAM hier zusammengestellt, auch in poetischer Form sich findet. Es sind alte Gedichte auf den König von Rwanda, die A. KAGAME, ein einheimischer Priester, gesammelt und in der Zeitschrift „Aequatoria“ (Coquilhatville, VIII, 1945, 41-58) veröffentlicht hat. Wenn man von der zugrundeliegenden falschen Auffassung absieht und den Text auf jenen König bezieht, der allein solcher Lobpreisungen würdig ist, so liest es sich wie ein Christkönigpsalm:

<sup>1</sup> Weitere Ergänzungen siehe oben S. 988-990.



Le Roi, c'est lui le Dieu qui s'occupe des humains ! ...  
 Je trouve que le Roi est Dieu rendu accessible à nos prières ...  
 Le Roi, c'est Dieu distributeur des bienfaits,  
 et compensateur de nos pertes :  
 Les heureux prédestinés viennent chercher chez lui les bénédictions !  
 Soyez dans l'allégresse, ô Peuple du Rwanda :  
 Il vous est ménagé un lieu d'exultation.  
 Il vous donne la réjouissance, le Triomphateur des adversaires !  
 Lui, le Dépositaire de la royauté, le Défenseur infatigable,  
 Qui a pris sur lui de rassembler nos membres dispersés ! ...

P. WALBERT BÜHLMANN O. F. M. Cap.

**Baker St. Barbe Richard.** *Africa drums.* With a foreword by Lord WEDGWOOD. 159 pp. in 8°. With 48 Photographs. Second impression. London (W. C.) 1943. LINDSAY DRUMMOND Ltd., 6/7 Buckingham Street. Price : sh. 12/6.

Eine Sammlung sehr geschickt aufgebaut und spannend geschriebener Essays deren Inhalt persönliche Erlebnisse aus Afrika sind. BAKER war jahrelang englischer Forstbeamter in der Kenya Kolonie und in den Südprowinzen von Nigeria. Er hat einen guten Schuß Dichterblut in seinen Adern. Seine empfindsame Seele sieht und empfindet die Dinge in der ihr arteigenen Weise. Es ist nicht jedem gegeben, ihm und ihr auf solchen Wegen zu folgen. Neigung und Beruf entsprechend stehen Wald und Bäume dem Verfasser näher als die Menschen. Aber er hat viel erlebt im afrikanischen Busch, auch mit den Negern, deren aufrichtiger Freund und Beschützer er immer war und geblieben ist. Darum findet sogar der mehr sachlich interessierte Ethnologe manche Angaben in dem Buche, die in dieser eindrücklichen Art anderswo nicht gesagt werden können. Absolut Neues für den Fachmann ist wohl kaum dabei. Daß BAKER die afrikanischen Trommelsprachen durch Fernsehen (Television) mittels heute noch okkultur Kräfte erklären will, nimmt man zur Kenntnis. Die Zeit für eine Diskussion über diese These ist noch nicht gekommen. Wertvoll für die Wissenschaft sind die vortrefflichen Originalphotos. Sehr sympathisch fließt durch das ganze Buch die verstehende Liebe zu den afrikanischen Wäldern und Menschen. Möchten doch alle Leser, vor allem aber jene, die mit den Negern Afrikas beruflich oder geschäftlich zu tun haben, wenigstens einen guten Teil von des Verfassers Hochachtung vor dem schwarzen Fremdvolk für sich übernehmen !

GEORG HÖLTKER.

**Braun Samuel.** *Schiffahrten, welche er in etliche neue Länder und Insulen gethan.* Facsimiledruck nach der Ausgabe von 1624. Mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von EDUARD SIEBER. 160 SS. in 8°. Mit einer Karte. Basel o. J. [1946]. ERNST REINHARDT-Verlag A. G. Preis : in Leinen geb. Fr. 8.—

Der Basler Wundarzt SAMUEL BRAUN machte in den Jahren 1611-1621 als Schiffarzt in holländischen Diensten Reisen nach Afrika und in das Mittelmeer. In seine Heimat zurückgekehrt, gab er seine Reiseerlebnisse 1624 im Druck heraus. Die vorliegende Ausgabe gibt den Text in der ursprünglichen Form von 1624 wieder. Besonders wertvoll sind die Berichte über die drei afrikanischen Reisen, die nach Nieder-guinea, Oberguinea und an die Goldküste führten. Denn gerade diese bringen eine

Fülle Materials über Land und Leute jener Gegenden. BRAUN hatte zwar nicht den geschulten Blick des heutigen Ethnologen. Darum kommen Irrtümer vor, wenn er z. B. über religiöse Bräuche berichtet. Aber er war doch ein verständiger und nüchterner Beobachter, der die Eingeborenen zu verstehen suchte und sein Material wissenschaftlich verarbeitete. So ist sein Werk in der Tat der erste wissenschaftliche Bericht über Afrika in deutscher Sprache.

HEINRICH EMMERICH.

**Nute Grace Lee.** *Documents relating to Northwest Missions 1815-1827.* (The CLARENCE WALWORTH ALVORD Memorial Commission of the Mississippi Valley Historical Association. Publications. I.) XIX + 469 pp. in 8°. Saint Paul 1942. The Minnesota Historical Society.

Als 1. Band der zum Gedächtnis an den Historiker ALVORD vom historischen Verein des Mississippitals herausgegebenen Quellenveröffentlichungen erscheinen diese Dokumente zum Beginn der katholischen Mission an den Grenzen Kanadas und der Vereinigten Staaten im 19. Jahrh. Lord SELKIRK hatte in der Sorge um die zerstreuten Kolonisten des Nordwestens die finanziellen Grundlagen für die Errichtung von Seelsorgsposten geschaffen. Bischof PLESSIS von Quebec sandte einige Weltpriester und betraute sie mit der schwierigen Aufgabe, das etwas verwilderte Leben der kanadischen Grenzsiedler einigermaßen in Ordnung zu bringen und die Sammlung und Bekehrung der benachbarten Indianer zu versuchen. So entstand die Red River-Mission. Die vorliegenden Dokumente, musterhaft herausgegeben in dem meist französischen Urtext mit englischer Übersetzung — nur wo der franz. Text bereits anderweitig veröffentlicht ist, wird die Übersetzung allein gegeben —, zeigen ein lebensvolles Bild dieses mühseligen Unternehmens. Obschon im Anfang die Indianerbekehrung als Hauptziel ins Auge gefaßt wurde, gelang es doch in diesen ersten 12 Jahren nicht, mit den Stämmen in engere Verbindung zu treten. Keiner der Missionare brachte es zu einer Beherrschung der Sprache der „Wilden“. Unmittelbar bei Pembina, dem am weitesten gegen die Prärie vorgeschobenen Posten, streiften die Chipewa umher. Die Sioux kamen nur zu häufig in die Nähe, sodaß ihr Morden und Rauben in den 20er Jahren zu einer gefährlichen Plage wurde. Einzelheiten über die Indianer sind wenige berichtet: Mr. DUMOULIN, der eifrige Pembina-Missionar, schildert gelegentlich einen Krankheitszauber, dessen Zeuge er wurde (p. 188); ein andermal berichtet er von der Eheschließungsform der „Wilden“ (p. 387). Die meiste Arbeit gab den Glaubensboten, die unter der Leitung des Generalvikars PROVENCHER (seit 1822 Titularbischof) standen, die Ordnung der Ehen zwischen Kanadiern und Indianerinnen sowie die Erziehung der Jugend; viele Kinder waren Mischlinge, *bois brûlés*. Daneben führten sie einen ständigen Kampf gegen den Handel mit Rum, der die Beziehungen zwischen Indianern und Weißen noch mehr vergiftete als die gegenseitige Konkurrenz bei der Büffeljagd. Versuche zur Ansiedlung der Indianer hatten in jener ersten Zeit keinen Erfolg.

Dr. P. LAURENZ KILGER.

**Sullivan J. Robert.** *The Ten'a Food Quest.* (The Cath. Univ. of America; Anthrop. Ser., No. 11.) XII + 142 pp. in 8°. With 1 text-fig. and 2 plates. Washington (D. C.) 1942. The Cath. Univ. of America Press. Price: \$ 1.60.

Die Ten'a sind ein kleiner Stamm im westlichen Alaska, der sprachlich der athapaskischen Familie angehört und behördlich in drei Dorfsiedlungen am Yukon River zuständig ist. Als typische Halbnomaden arktischer Regionen kennen die Ten'a weder

Ackerbau noch Viehzucht, leben vielmehr sozusagen ausschließlich von Jagd und Fischfang; nur die Wildbeerensuche hat noch einige wirtschaftliche Bedeutung. Diese Wirtschaftsform zwingt die Leute, den allergrößten Teil des Jahres weit außerhalb der Dorfsiedlungen zu verbringen, den kurzen Sommer auf den Fischplätzen, den langen Winter auf den Jagdgründen. Zentral und alles beherrschend steht im harten, arbeitsreichen Leben der Ten'a die Nahrungsfrage. Der Verfasser hat darum gut gegriffen, als er für seine Doktorthese gerade dieses Thema wählte. Und sehr geschickt folgt die Darstellung dem Ablauf eines Naturjahres mit allem, was es für diese Halbnomaden in Bezug auf die Nahrungsfrage mit sich bringt. Sein Material sammelte der Verfasser an Ort und Stelle während seiner Expedition 1936/37, verglich und ergänzte es mit und aus den zum größten Teil noch unveröffentlichten Aufzeichnungen seines Mitbruders JULIUS JETTÉ, S. J., der 1927 starb, nachdem er 30 Jahre am Yukon River als Missionar gewirkt hatte. Die vorliegende Publikation ist vorbildlich in ihrer Art: glücklich in der Themawahl, interessant im Aufbau, äußerst wertvoll im reichen Inhalt. Jede Einzelheit findet liebevolle Beachtung, mag es sich um ergologische Dinge handeln, wie Fallenkonstruktion, Waffen (früher nur Bogen und Pfeil!), Kleidung u. a., oder um wirtschaftliche, wie die Zerlegung und Zuteilung der Fische und Wildtiere, um soziologische, wie Arbeitsteilung, kollektive Arbeit u. a., um psychologische, wie Wertung der Geschlechter, des Individuums und der „schöpferischen Pause“ während der beiden Jahresfeste, um rechtliche, wie Besitz, Eigentum und potlatch-ähnliches Geschenkwesen, um magische, wie Schamanentum und das magisch-orientierte Verhalten der Frauen, wenn die Männer auf der Jagd sind, um kultische, wie Geisterverehrung, Salmon- und Wolverine-Zeremonien, oder schließlich auch um rein religiöse Dinge, wie die Stellung des Höchsten Wesens in der Frage der Nahrungsbeschaffung. Bisher war das Höchste Wesen der Ten'a in der Literatur noch unerwähnt geblieben. Es ist aber kein Zweifel, daß wir es hier mit einem durchaus bodenständigen und urtümlichen Glauben zu tun haben, der das Höchste Wesen betrachtet als „den Herrn der Welt“, als „das große Wesen, das auf uns niederschaut“, als den „Schaffer alles Bestehenden“ und den „Geber jeder Nahrung“, dessen Gabe (Fisch und Wild) darum mit Respekt behandelt und nicht mißbraucht und vergeudet werden darf. Diese und andere neue, wertvolle Kenntnisse über das primitive Halbnomadenvolk der Ten'a in einem der unwirtlichsten Teile der Welt verdanken wir der vorzüglichen Forscherarbeit des Verfassers.

GEORG HÖLTKER.

Lopatin A. Ivan. *Social Life and Religion of the Indians in Kitimat, British Columbia*. With a Foreword by FREDERICK W. HODGE. (The Univ. of Southern California, Soc. Science Ser., No. 26.) 107 pp. in 8°. With 10 Plates. Los Angeles 1945. The Univ. of Southern California Press.

Die Kitimat sind der nördlichste Stamm der Kwakiutl, sie haben aber auch Beziehungen zu den Tsimshian, sodaß man sie wohl als ein Verbindungsglied zwischen den nördlichen und zentralen Indianerstämmen auffassen kann. Ihre Wirtschaft besteht vornehmlich aus Jagd und Fischfang, doch wird auch das Sammeln wilder Beeren in ausgedehntem Maße betrieben. Der Stamm gliedert sich in 5 exogame Clans mit je einem Tiernamen. Die Clanzugehörigkeit erfolgt aber matrilinear, für Eigentumsvererbung hat ausschließlich das sog. Neffenerbrecht Geltung, selbst die Häuptlingswürde kann nur auf den Schwestersonn übergehen. Als soziale Schichten mit jeweils eigenen Rechten bzw. Pflichten kann man die Vornehmen, die Gemeinen und die Sklaven unterscheiden. Das Potlatch-System verpflichtet bei verschiedenen besonders wichtigen Anlässen in seiner ganzen rigorosen Strenge. Wenngleich die Frau gegenüber ihrem Mann als inferior gilt, zeigt doch die Ehe eine bemerkenswerte Beständigkeit und gegenseitige Zuneigung der Ehegatten. Erdbegräbnis ist heute allgemein, früher war die



Baumbestattung für Häuptlinge gebräuchlich. Eine ganz hervorragende Rolle im Gemeinschaftsleben spielt der Geheimbund, zu dem nur die männliche und weibliche Elite aus den Reihen der Vornehmen Zutritt hat. Die Aufnahmebedingungen sind streng und hart, bei besonderen Gelegenheiten kommt Kannibalismus im Geheimbund vor. Geisterglaube und Magie charakterisieren das religiöse Leben. Wenngleich einige schöne Bitt- und auch ein Dankgebet angegeben werden, ist der Stamm doch nicht als besonders religiös zu bezeichnen. Ein paar Totenpfähle und hölzerne Rundplastiken aus alter Zeit sind noch erhalten. Stilistisch zeigen diese Plastiken wenigstens drei verschiedene Typen: den ovalgesichtigen, den breitgesichtigen mit den hervorquellenden Kugelaugen und den extrem breitgesichtigen mit dem übergroßen rechteckigen Mund. Heute werden auch Marmorstandbilder errichtet, die zwar von den Weißen in den Städten, aber doch peinlich genau nach dem individuellen kleinen Holzmodell, das die Kitimat selbst herstellen und dem Steinmetzen übergeben, verfertigt sein müssen. Es ist das eine sehr beachtenswerte Einzelheit, weil dadurch primitives Kunstschaffen und bodenständiges Kunstempfinden nicht aussterben und doch den heutigen Bedürfnissen einer modernisierten Indianergemeinschaft Genüge getan wird.

So hat LOPATIN während seines viermonatigen Aufenthaltes bei den Kitimat viel neues Material gesammelt und es uns in ansprechender Form in diesem Büchlein vorgelegt, das Tatsachen und Anregungen vermittelt und weitere ethnologische Vergleichsstudien ermöglicht.

GEORG HÖLTKE.

*Colección de Diarios y Relaciones para la Historia de los viajes y descubrimientos.* Vol. I: 168 págs. en 8°. Con 8 láminas. Madrid 1943. Vol. II: 143 págs. en 8°. Con 4 láminas. Madrid 1943. Vol. III: 134 págs. en 8°. Con 5 láminas. Madrid 1944. Vol. IV: 150 págs. en 8°. Con 8 láminas. Madrid 1944. Instituto Histórico de Marina. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sección de Publicaciones. Duque de Medinaceli, 4. Madrid.)

Diese vom „Historischen Marine-Institut“ herausgegebene Sammlung will die Bordbücher und Berichte von alten spanischen Seereisen in handlichen Heften leichter zugänglich machen. Bisher waren sie für einen weiteren Kreis interessierter Gelehrter und Praktiker kaum oder doch nur mit großer Mühe zu erreichen, sei es, weil sie in großen Sammelwerken vergraben lagen, sei es, weil sie überhaupt noch nicht gedruckt wurden. Man will damit vor allem dem Geographen und Kartographen alte Quellenwerke in die Hand geben; doch bringt es schon die Eigenart des Materials mit sich, daß auch der Ethnograph nicht leer ausgeht. Dem gewollten Zweck entsprechend, sind die Einzelwerke zwar getreu dem Original wiedergegeben, aber ohne den für solche Schriftstücke damals üblichen Ballast am Anfang und Ende und unter Weglassung jener Partien, die nicht zur Sache gehören. Es sei aber, um jeder irrigen Auffassung vorzubeugen, nochmals unterstrichen: Was hier gedruckt vorliegt, ist zwar in der Orthographie modernisiert, aber doch in der Form originalgetreu, demnach nicht etwa nur eine Wiedergabe in fremder Fassung. Der „Capitán de Corbeta D. LUIS CEBREIRO BLANCO del Instituto Histórico de Marina“ zeichnet sogar in jedem Heft dafür mit seinem Namen, daß er die Abschrift mit dem Original verglichen hat; in allen Fällen wird der heutige Standort des Originals genau angegeben. Er hat auch jedem Schriftstück eine entsprechende Einführung mit den wünschenswerten Angaben über Autor, Reise usw. vorausgeschickt. Die wertvollste und schwierigste Aufgabe aber setzte er sich in dem Bestreben, die geographischen Angaben der damaligen Schreiber zu verifizieren und mit den heutigen Gegebenheiten zu identifizieren. Die gelungene Lösung dieser Aufgabe (soweit eine solche Lösung heute überhaupt möglich ist) hat ihren sichtbaren Niederschlag in sehr gut gezeichneten, zweifarbigen Spezialkarten gefunden.

Für jedes Schriftstück ist wenigstens eine, manchmal sogar mehrere dieser Spezialkarten beigelegt, auf denen man an der roten Einzeichnung den Verlauf der Reiseroute, die wichtigsten geographischen und nautischen Orte usw. sofort erkennt. Auf weitere Einzelheiten noch näher einzugehen, verbietet mir der hier für eine Rezension zur Verfügung stehende Raum. Um aber wenigstens doch noch den reichen und vielgestaltigen Inhalt der Sammlung kurz anzugeben, will ich die einzelnen Schriftstücke mit eigenen Worten der Reihe nach nennen:

Heft I: ALONSO DE CAMARGO, Reise von 1539 und 1541 an der Ostküste Südamerikas entlang bis in die Magellan-Straße hinein (S. 13-26); RODRIGUEZ CABRILLO, Reise von 1542-1543 an der kalifornischen Küste (27-42); PEDRO DE VALDIVIA, Reise von 1552 an der Küste von Chile (43-48); ANTONIO DE VEA, Reise von 1675-1676 von Lima aus an der chilenischen Küste entlang bis zum Eingang in die Magellan-Straße (49-97); PASCUAL DE YRIARTE, Reise von 1675 an der Küste von Chile (99-123); JOSÉ QUIROGA, S. J., Reise von 1745-1746 von Buenos Aires aus südwärts fast bis an die Magellan-Straße (125-168). — Heft II: PEDRO DE VALDIVIA, Reisen von 1540-1550 an der chilenischen Küste (9-43); PEDRO MENÉNDEZ DE AVILÉS, Expedition von 1565-1566 an die Ostküste von Florida (45-90); DIEGO FLORES DE VALDÉS und ALONSO DE SOTOMAYOR, Reise von 1581-1583 nach Buenos Aires und Chile (91-96); JUAN FRANCISCO DE LA BOGEDA Y QUADRA, Expedition von 1775 an die Westküste von Nordamerika (97-143). — Heft III: PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA, Reise von 1579-1580 durch die Magellan-Straße (7-134). — Heft IV: DIEGO GARCÍA, Forschungsreise von 1526-1527 nach Buenos Aires (Rio de la Plata) und den Rio Paraná hinauf bis nach Corrientes (9-18); PASCUAL DE ANDAGOYA, Vorschläge von 1534 an KARL V. zur Überwindung der Landenge von Panama (19-30); SANCHO DE ARCE, Reise von 1586 an der Nordküste Südamerikas (31-38); SEBASTIAN VIZCAÍNO, Reise von 1602-1603 an der kalifornischen Küste (39-68); FRANCISCO DE ORTEGA, Reisen von 1631-1636 im Golf von Kalifornien (69-110); ANDRÉS DEL PEZ, Küstenrundreise von 1687 im Golf von Mexiko (111-150).

GEORG HÖLTKE.

**Hagen Victor Wolfgang von.** *The Aztec and Maya Papermakers.* With an Introduction by DARD HUNTER. 120 pp. in 8°. With 40 Plates, 4 Text-figs., and 2 Maps. New York (1944). J. J. AUGUSTIN Publisher. Price: \$ 6.—.

Dieses Buch erschien zuerst Nov. 1943 als luxuriöser Privatdruck in einer kleinen Auflage und wurde vom „American Institute of Graphic Arts“ unter die 50 besten Bücher der nordamerikanischen Jahresproduktion für 1944 eingereiht. Die Nachfrage nach dem Werk war aber gleich beim Erscheinen so groß, daß der Verfasser sich entschließen mußte, sofort eine zwar etwas einfachere, aber immer noch fürstlich ausgestattete „Volksausgabe“ unter Verwendung der ersten Druckstöcke für den Buchhandel bereitzustellen. Nicht bibliophile Freunde allein riefen nach dem Werk. Vielmehr war es der hervorragende inhaltliche Wert des Buches, der so viele Interessenten begeisterte, ein Wert, dem der Verfasser als tüchtiger Fachmann der Papierforschung, als Historiker und Literat eine ebenso solide wie formschöne Gestalt des Wortes und des Bildes gegeben hatte.

Die besonderen Forschungen VON HAGEN's und DARD HUNTER's, der das Vorwort schrieb und am Technologicum in Cambridge (Mass.) das „DARD HUNTER Paper Museum“ gründete, gelten der Geschichte der Papierfabrikation. Die heutige Papiererzeugung in Amerika hat ihren geschichtlichen Anfang im 16. Jahrh., als 1580 die Spanier die erste Papiermühle in Culhuacan (bei Mexico City) bauten. Aber vordem hatten schon in vorcortesianischer Zeit die Indianer im mittelamerikanischen „Großmexiko“, besonders die Maya, Azteken und benachbarte Stämme, seit Jahrhunderten Papier erzeugt und „Bücher“ verfertigt, in denen mittels rebusartiger Schrift das religiöse

und magische, das astronomische und astrologische Wissen der Priester, die Preislisten und Abrechnungen staatlicher Zöllner wie privater Handelsleute aufgezeichnet waren, ganz zu schweigen von dem enormen Bedarf an Papier zu sonstigen kultischen und profanen Zwecken. Dieser alten mittelamerikanischen Papierfabrikation gilt das Studium von HAGEN's im vorliegenden Buche. Wohl läßt er uns nicht darüber im Zweifel, daß seiner Meinung nach aus dem einmaligen Entstehungszentrum auf der ganzen Welt, nämlich aus China, die Papiererzeugung irgendwie über die Beringstraße nach Mittelamerika gelangt sein muß, doch beantwortet er diese geschichtlichen Fragen nach der Entstehung und Wanderung mehr im Vorübergehen. Was ihn dagegen ganz beschäftigt und interessiert, das ist die altmexikanische „Paper World“ in all ihren Problemen und Auswirkungen. In lebhaft plastischer Sprache läßt er uns die jährlichen Karawanen der unterworfenen Stämme sehen, die in langen Reihen zahllose Papierballen in Rollen- oder Blattform in die Landeshauptstadt Tenochtitlan (Mexico City) schleppten, zeigt uns die Dörfer und Städte, die sich in der damaligen Papiererzeugung einen besonderen Namen machten, schildert die Verwendung der Tributpapiere in der Reichshauptstadt usw. Kleinere Lichter leuchten in diesen und den Hauptkapiteln mit auf, so z. B. : die Maya waren die geschichtlich älteren Papiermacher vor den Azteken ; dem Gebrauch des Papiers zu Schreibzwecken ging hier wie anderswo die Verwendung des gleichen präparierten Materials als (evtl. bedruckte) Kleidung voraus ; u. a. m. Die Kernfrage der ganzen Untersuchung aber, die schon rein äußerlich weit mehr als die Hälfte des Buches für sich beansprucht, ist die : Aus welchem Material war das „Papier“ der Azteken und Maya hergestellt ? Es kann jetzt nach den sorgfältigen geschichtlichen, werkstofflichen und mikroskopischen Untersuchungen des Verfassers gar kein Zweifel mehr aufkommen : Niemals war das „Papier“ aus Agavefasern, sondern immer aus dem Bast der Bäume der Ficus-Familie hergestellt. Diese klare Feststellung ist das wichtigste Ergebnis des ganzen Buches. Die irrige Vorstellung von dem sog. „Agavepapier“ altmexikanischer Codices beruht auf einer literarischen Fehlinterpretation, die von MOTOLINIA ausgeht und sich durch Jahrhunderte bis in die heutigen Tage behaupten konnte. Wir müssen sie jetzt endgültig und bedingungslos fallen lassen. Schon 1912 hatte RUDOLPH SCHWEDE in Dresden in Bezug auf die Maya-Codices die „Blattfasern einer Agave“ kategorisch in Abrede gestellt. — Den Abschluß des Buches bilden ein Epilog über das tragische Schicksal für das Leben und Werk des FRANCISCO HERNANDEZ (1514-1577), des „ersten Naturforschers Amerikas“, ein botanischer Exkurs über „The American Fig Tree“ von PAUL C. STANDLEY, eine ausführliche Spezialbibliographie, ein sehr brauchbarer Sachindex, wie man ihn in amerikanischen Büchern nur selten findet, und die vorzüglichen Bildtafeln.

Abschließend seien dem Referenten noch zwei kurze Bemerkungen gestattet. Zum ersten : Vielleicht gibt dieses Buch ungewollt auch zu einer „Fehlinterpretation“ Veranlassung. Der Verfasser sagt so nebenbei (denn es gehört nicht zu seinem Thema), aber doch wiederholt, daß die sog. *Lienzos*, auf denen z. B. die Katasterpläne gemalt wurden, aus „Gewebe“ bestanden. Tatsächlich wurden die *Lienzos* aber auch aus zusammengefügten Hirschlederstücken (wohl eher Fell als „Leder“) hergestellt, wie der „*Lienzo* VISCHER, No. 1“ in Basel beweist<sup>1</sup>. Zum zweiten : Jeder heutige Forscher wird das Bedauern teilen, mit dem der Verfasser das Verbrennen aztekischer Bilderschriften durch den Bischof JUAN DE ZUMÁRRAGA in Tlatelolco und der Maya-Schriften durch den Prior DIEGO DE LANDA in Mani registriert. Möglicherweise hat ihm aber das besondere Formalobjekt seiner Studien den Blick allzu sehr in eine bestimmte Richtung gezogen. Die geschichtliche Wahrheit verlangt jedenfalls auch einen Hinweis darauf, daß der ganze mit den bedauerlichen Tatsachen zusammenhängende Fragen- und Problemkomplex um vieles weiter und tiefer geht<sup>2</sup>, als der Verfasser mit allzu spitzem Griffel

<sup>1</sup> Vgl. HANS DIETSCHY, Zur Entzifferung einer mexikanischen Bilderhandschrift (Anthropos, XXXV-VI, 1940-41, S. 863-875, bes. S. 864).

<sup>2</sup> Vgl. dazu : JOAQUIN GARCÍA ICAZBALCETA, Biografía de D. Fr. JUAN DE ZUMÁRRAGA. Madrid 1929 (zuerst in Mexiko 1881 erschienen) und : ROBERT RICARD, La «conquête spirituelle» de Mexique. Paris 1933, S. 52 f.



und wohl unnötigerweise oft in diesem Buche es zeichnet. Beispielsweise kann die „königliche Bibliothek“ von Texcoco, die für das Autodafé nach Tlatelolco geschafft wurde, kaum berghohe („mountain-high“) Büchermassen abgegeben haben, nachdem noch 1520 die Tlaxcalteken die Stadt Texcoco bis auf den Grund vernichtet hatten.

GEORG HÖLTKER.

**Leicht Hermann.** *Indianische Kunst und Kultur.* Ein Jahrtausend im Reiche der Chimu. 352 SS. in 8°. Mit 36 Textfig., 116 Tafelbildern und 3 Karten. Zürich 1944. ORELL FÜSSLI Verlag. Preis: Fr. 16.—.

Dieses Buch in drucktechnisch vorzüglicher Ausstattung<sup>1</sup> und fast verschwenderisch reichem Bilderschmuck will uns mit einer tausendjährigen Geschichte im „Reiche der Chimu“ an der Nordküste Perus bekannt machen. Die literarischen Quellen dafür fließen nur spärlich. Systematische Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte haben einige solide, wenn auch nicht übermäßig viele Einzeltatsachen ermittelt. Es bleiben dann noch die zahlreichen Gräberfunde (besonders Keramik und Textilien), die sich jetzt in Museen und privaten Sammlungen befinden. Diese Objekte stammen aber, vielleicht zum größten Teil, von „wilden“ Grabschändern und Schatzgräbern, die genaue Provenienz ist nur selten bekannt, Fälschungen sind fallweise durchaus möglich und wirklich, und auf jeden Fall bedürfen alle diese Stücke immer zuerst einer vorsichtigen Interpretation, bis man die stummen Zeugen einer wenig bekannten Kulturepoche Alt-Perus zum Reden bringt. Es wäre sicherlich für einen Fachgelehrten eine ganz reizende Aufgabe, aus diesen verschiedenartigen und weitverstreuten, kleinen und kleinsten Bausteinen mit ordnender und behutsamer Hand ein Werk über die Chimu-Kultur aufzubauen. Ein solches Werk müßte aber wahrscheinlich aus Materialmangel an Unterernährung und Blutarmut leiden und würde wohl kaum einen größeren Leserkreis ansprechen.

Der Verfasser hat sich anders geholfen. Sein Buch sollte „für jedermann leicht lesbar“ sein (Vorwort). Darum weitet er die engere ethnographische Provinz der Chimu durch Miteinbeziehung der übrigen Peruindianer aus, greift nach Mittel- und Nordamerika hinüber, ja läßt fallweise „unter steter Blickrichtung auf die allgemeine Menschheitsgeschichte“ (Vorwort) die ganze Alte und Neue Welt zu Worte kommen. Die Überschriften der 15 Buchkapitel deuten das schon an: 1. Das Reich der Chimu. 2. Die Indianer, ihre Herkunft, Rasse und Sprache. 3. Die materiellen Grundlagen der Kultur. 4. Religion und Mythos. 5. Gesellschaft und Wirtschaft. 6. Vom Wesen der indianischen Kunst. 7. Stoff und Form. 8. Regionale Übersicht und Chronologie. 9. Das äquatoriale Grenzgebiet. 10. Der nördliche Teil des Reiches. 11. Das Herzland der Chimu. 12. Die Tasche im Gebirge. 13. Das Übergangsgebiet. 14. Pachacamac. 15. Welt von Nazca.

Eine schöne und lohnende Aufgabe! Wer ihr gewachsen wäre, könnte etwas Großes schaffen. Bei diesem Buche aber verläßt uns leider das Unbehagen nicht, wenn wir immer wieder feststellen müssen, wie weit das angestrebte Ideal noch entfernt ist. Gewiß, das Buch hat viele gute Seiten, besonders dort, wo der Verfasser auf seinem eigenen Territorium der Kunstforschung bleibt. Einzelne bisher unbekannte, aber reizende Perspektiven und Querverbindungen werden sichtbar; hie und da läßt eine neuartige, kühne Interpretation den Leser dankbar aufhorchen. Auch die chronologischen Aufteilungen, die Gesamtübersichten, die geographischen Umgrenzungen der Stile und Kulturen sind in den großen Linien richtig erfaßt, da der Verfasser sich dabei auf die Vorarbeiten anderer Spezialisten stützen kann. Der literarische Stil ist flott und im

<sup>1</sup> Die Einordnung der Bildtafeln in die fortlaufende Seitenpaginierung ist allerdings ungewöhnlich und kaum empfehlenswert, da sich bei den Zitaten aus dem Buche, die von der letzten Seite vor bis auf die erste nach zwei oder mehr Bildtafeln durchgehen, immer „leere“ Seiten in der Quellenangabe ergeben müssen.

allgemeinen angenehm zu lesen<sup>2</sup>. An dem guten Willen und den besten Intentionen des Verfassers ist nicht zu zweifeln. Nur hat er dem „Jedermann“ zuviel Konzessionen gemacht. Sein Buch wird „allen Ansprüchen strenger Wissenschaftlichkeit“ (Vorwort) nicht mehr voll gerecht. Unhaltbare Verallgemeinerungen, um einen Hintergrund zu haben, bodenfremdes Material zur Auffüllung, wo in den Originalbelegen die Lücken klaffen, ab und zu ein geistreich sich gebarendes Blitzlicht, das die Szene blendend (*sic!*) überflutet, das sind Mittel, die dem Buche wohl manche Seite füllen können, aber beim kundigen Leser auch immer wieder Bedenken, Zweifel und Opposition wachrufen<sup>3</sup>. Zu den Konzessionen dem „Jedermann“ gegenüber rechne ich ferner die (von Ausnahmen abgesehen) auffällig apodiktische und selbstbewußte Ausdrucksweise, auch an den Stellen, wo beim heutigen Stand unserer Kenntnisse die wissenschaftliche Amerikanistik noch auf schwankendem Boden geht, wo also eher ein behutsames Tasten und eine bedingte Formulierung am Platze gewesen wären. Manches, was immer noch eine reine Interpretation ist, erscheint hier im einfachen bejahenden Aussagesatz, und manches ist nicht so, wie es in diesem Buche steht, sondern könnte (eventuell, vielleicht, wahrscheinlich) höchstens so sein. Das trifft besonders dann zu, wenn wir mehr auf die Einzelheiten achten. Da steht dann oft Falsches und Unhaltbares mit Wahrem und Hypothetischem friedlich in einer Reihe.

Ein Beispiel: Auf S. 92 ist ein „Tonbecher der Maya mit mondmythologischer Darstellung“ abgebildet. Der Becher wurde „zu Ratinlixul in Guatemala gefunden“ (88). Bei der Abbildung handelt es sich um „eine thronende Gestalt, die in einer Sänfte von zwei Figuren getragen und von einem darunter gezeichneten Hund begleitet wird“ (93). „Die Bezeichnung der Gestalt als ‘Noble on a journey’ (88) ... geht an dem Wesen der indianischen Kunst völlig vorbei“ (93). Wir haben es hier „mit einer ausgesprochenen mondmythologischen Darstellung zu tun“ (93). „Die Sänfte deutet in ihrer Sichelform auch hier auf das nächtliche Gestirn, und der Mondgott, denn um einen solchen handelt es sich, trägt in seiner rechten Hand eine Scheibe, vielleicht das Zeichen der Venus“ (93). Auf den Rücken des begleitenden Hundes „fällt auch bildlich der runde Schatten des Mondes“ (93). „In der Ecke rechts oben bemerkt man endlich die Hieroglyphen ‘Ahau’, das heißt im Tzentäl-Dialekt der Maya Herr und König, und ‘Votan’, was im selben Dialekt nicht nur Gabel, sondern auch das Erdinnere bedeutet. Damit ist die Gestalt auch inschriftlich als der Mond, der König der Nacht und der Finsternis, bezeichnet ...“ (93).

Die erste Hieroglyphe (von links beginnend!) ist aber sicher nicht *ahau*, sondern ganz eindeutig *akbal*, was allerdings „Nacht, Finsternis“ bedeutet<sup>4</sup> und insofern zur angegebenen mondmythologischen Interpretation passen würde. Die eigentliche Übersetzung von *ahau* ist nicht bekannt, doch steckt darin die Wurzel  $\sqrt{ah}$ , „sich erheben“,

<sup>2</sup> Daß der Verfasser noch manchmal „derselbert“ (z. B. 98, 100 usw.), hätte ihm EDUARD ENGEL (Deutsche Stilkunst, 25. Aufl., Wien-Leipzig 1919, S. 62 ff.) sicherlich angestrichen. Man braucht auch kein Stilfanatiker zu sein, wenn einem Wortbildungen wie „ein liebenswürdiger, viel zu vergessener Schriftsteller“ (127) ein wenig auf die Nerven gehen. Wirklich, auch das „braucht nach all dem ... nicht bezweifelt [zu] werden“ (46 f.).

<sup>3</sup> Verallgemeinernde Sätze wie: „... Jäger- und Fischervölker [ohne jedweden Ackerbau, wie sich aus dem Kontext ergibt! G. H.], mit den Kenntnissen der Primitiven, einer einfachen Töpferei und Weberei ...“ (15), oder: „Die den Abgeschiedenen erwiesene Verehrung ist die älteste ... Kultform der Welt“ (100), oder: „Solche (Menschenopfer) hat es zu allen Zeiten und bei fast allen Völkern gegeben“ (98), werden in dieser Form bei den Ethnologen nicht viel Sympathie finden. (Die Unterstreichungen sind von mir. G. H.)

<sup>4</sup> „The word *akbal* means ‘night’, ‘darkness’,“ (HERMANN BEYER, The Analysis of the Maya Hieroglyphs. In: Int. Arch. f. Ethnogr., XXXI, 1932, S. 6). Es steckt darin das Grundwort *ak'* oder *ek'* („schwarz“), demnach ist *akbal* — „wodurch etwas schwarz wird“ = die Nacht. Die Hieroglyphe zeigt im oberen Teil zwei „Eckzähne“, im unteren eine horizontale Wellenlinie, die gewöhnlich wohl als Fledermauszähne über der Erdoberfläche interpretiert, von BEYER aber an anderer Stelle als Zähne und stilisierte Schuppen der nächtlichen Federschlange gedeutet werden; vgl. HERMANN BEYER, El origen del Jeroglífico Maya *akbal* (Revista Mexicana de Estudios Históricos, II, 1928, p. 3-7). SELER allerdings spricht sich gegen die Deutung als Zähne aus (EDUARD SELER, Ges. Abhdlgen., I. Bd., Berlin 1902, S. 460).



„Herr sein“; es gibt auch ein männliches Präfix *ah* (im Gegensatz zum weiblichen *ix*). Gewöhnlich wird allerdings *ahau* mit „Herr“ übersetzt. Aber die Hieroglyphe *ahau* ist hier leider überhaupt nicht vorhanden. Weshalb nun LEICHT hier *Votan* einführt, ist mir nicht ersichtlich. Zwar ist *Votan* der Herr des Tageszeichens *akbal* und könnte darum in diesem (richtigen) Zusammenhang erklärend, nicht beweisend genannt werden, aber LEICHT liest ja gar nicht *akbal*, sondern fälschlich *ahau*, mit dem *Votan* nichts zu tun hat. Oder sieht er die zweite Hieroglyphe als *akbal* (= *Votan*) an? (Er spricht ja im Plural von „Hieroglyphen“!) Das wäre wiederum falsch, denn diese Hieroglyphe ist ganz zweifellos das Tageszeichen *ik*, was „Hauch, Atem, Wind“ bedeutet. Es ist dann auf der Abbildung noch eine dritte Hieroglyphe angedeutet, deren Charakter man aber wegen der Rundung des Gefäßes eben auf dieser Abbildung nicht mehr erkennen kann. Auf der abgerollten Mantelzeichnung<sup>5</sup> aber erscheint diese dritte Hieroglyphe eindeutig als Tageszeichen *imix*, dessen eigentliche Bedeutung nicht bekannt ist. SELER sah darin als Prototyp eine Frauenbrust und vermutete dahinter irgendwelche Fruchtbarkeitsideen. LEICHT sagt über die dritte Hieroglyphe, die doch immerhin teilweise sichtbar ist, kein Wort. Die drei, übrigens einzigen Hieroglyphen auf der abgerollten Mantelzeichnung sind also die drei Tageszeichen *akbal*, *ik*, *imix* (ohne begleitende Zahlenzeichen!). Sie dürfen aber nicht in dieser Reihenfolge (von links nach rechts) gelesen werden. Die Lesung geht vielmehr umgekehrt von rechts nach links, also in die gleiche Richtung, nach der auch Körper und Gesichter sämtlicher dargestellten Personen (der Hund eingeschlossen) ausgerichtet sind. Demnach haben wir die Maya-Hieroglyphen *imix*, *ik*, *akbal*, d. h. das 1., 2. und 3. Tageszeichen nach mexikanischer, oder das 18., 19. und 20. Tageszeichen nach Maya-Zählweise. Daß diese drei Tageszeichen eine ausgesprochen mondmythologische Beziehung hätten, ist zum mindesten noch nicht bewiesen und m. E. auch kaum wahrscheinlich. Jedenfalls ist dadurch die thronende Gestalt noch keineswegs „inschriftlich“ als Mond bezeugt. Es wäre auch gut, sogar erforderlich gewesen, wenn LEICHT seine Interpretation und Abbildung nicht nur auf ein Teilstück des ganzen Becherdekors beschränkt, sondern die ganze Mantelzeichnung vorgeführt hätte. Wir sehen da nämlich den Sänfenträgern im ganzen noch fünf männliche Figuren prozessionsartig folgen<sup>6</sup>, von denen der erste eine Rückenlast trägt (Gepäck der thronenden Figur?). Die übrigen vier zeigen den gleichen Kopf- und Ohrschmuck (von der langen Schmuckfeder abgesehen) wie die Person in der Sänfte. Die drei ersten tragen zudem noch vor sich in den Händen eigenartige übermannsgroße breite Stäbe(?), die beiläufig wie Ruder aussehen. In all dem erkenne ich von Mondmythologie keine Spur. Auf eine neue Interpretation kann ich mich hier nicht einlassen. Wenn man wirklich die Person in der Sänfte nicht mehr als „vornehmen Reisenden“ gelten lassen will, obwohl ich diese Deutung immer noch für die bestbegründete halte, so würde ich persönlich am ehesten an eine Totenszene denken, worauf vor allem die ausgesprochene „Linksdrehung“ hinweisen würde. R. BURKITT, der an einer anderen Stelle von sich selber sagt: „Im not an antiquary, excepting by chance“ (Anthropos, XXVIII, 1933, S. 784), gibt in dem oben erwähnten Aufsatz keine eigene Interpretation, obwohl doch er es ist, der den Topf „ausgegraben“ hat („a pot that I had dug up in the region of the river Coopóm“, S. 12). Ich nehme an, daß sich die beiden im Wortlaut verschiedenen Provenienzanangaben bei BURKITT und LEICHT in der geographischen Wirklichkeit nicht widersprechen. Die Deutung des noch eigens mit einer Linie umrandeten schwarzen Fleckens auf dem Rücken des Hundes als „Mondschatten“ ist ebenso kühn wie unmöglich, und zwar aus ikonographischen und ideologischen Gründen. Eine neue Interpretation gebe ich hier nicht. Es handelt sich offenbar nicht um den haarlosen

<sup>5</sup> ROBERT BURKITT, Two Stones in Guatemala (Anthropos, XXVIII, 1933, Taf. III, Abb. 5). Es ist noch beachtenswert, daß sowohl die Nachzeichnung bei LEICHT als auch die bei BURKITT von derselben Künstlerin Miss LOUISE BAKER stammen.

<sup>6</sup> Selbstverständlich könnten ikonographisch, da sich der figürliche Dekor auf einem runden Becher befindet, diese Personen der Prozession den Sänfenträgern auch vorangehen, doch scheint mir das aus Gründen der ganzen Dispositionsanlage im Raum nicht wahrscheinlich. So läßt denn auch die nachzeichnende Künstlerin Miss BAKER auf der abgerollten Mantelzeichnung die Prozession der Sänfte folgen.



„Opferhund“, sondern um den sog. „bellenden Hund“, weil seine Ohren „zerbissen“ sind. „Bellende Hunde“ waren entweder (Reise-)Begleiter des Menschen oder Unterweltshunde. In beiden Fällen haben wir also ein weiteres *pro* ebenso für die alte (Reiseszene) wie für meine neue Deutung (Totenszene), im letzteren Falle sogar noch eine weitere Stärkung, denn das „zerbissene Hundehohr“ ist auch ein ikonographisches Wesenselement in der 10. bzw. 7. Maya-Tageshieroglyphe *oc* („Hund“), die den „Gott mit der Augenwinkellinie“ zum Begleiter hat, dessen Ergänzungshieroglyphen wiederholt Todesembleme zeigen. Diesem Maya-Tageszeichen entspricht im Mexikanischen das Tageszeichen *itzcuintli* ([bellender] „Hund“) mit dem „Herrn der Unterwelt“ *Miclantecutli*. Die versuchsweise Deutung der Scheibe in der Hand der Hauptperson als „Zeichen der Venus“ ist mißglückt.

Ein zweites Beispiel: „... Göttergestalten, wie *Wotan*, der von dem Spanier Corzo ... *Guatan* geschrieben wird und zugleich an die germanische Mythologie und an die Maya-Hieroglyphe *Votan* für das Erdinnere denken läßt ...“ (97). Warum dieses geistreiche „Denkenlassen“? Etwa eine spielerische Gedankenassoziation auf Grund gleicher Klanglaute, für die in einem seriösen Buche kein Platz ist, oder eine innere bzw. äußere Beziehung auf Grund einer irgendwie gearteten Verwandtschaft? Das wäre zwischen Chimu und Maya vielleicht noch diskutabel, müßte aber in diesem speziellen Falle noch näher begründet werden. Aber was soll der germanische *Wotan* hier? „Der vornehmste Gott hieß ... *Guatan*, ein Wort, das zugleich Wirbelwind bedeutet. Dies würde durchaus dem *Wotan* in der germanischen Mythologie entsprechen, der ursprünglich ein Sturmgott war“ (331, Anm. 71). Jetzt wissen wir es! Ob *guatan* in den Sprachen des damaligen Peru (nur diese kommen nach dem Kontext in Frage!) irgendwo auch „Wirbelwind“ bedeutet, kann ich aus den mir hier zur Verfügung stehenden Werken nicht beurteilen. MIDDENDORF z. B. hat in seiner „Chimu-Sprache“ ein anderes Wort für „Wind“<sup>7</sup>. Wie dem auch sei: Der amerikanische *Wotan* hat mit dem germanischen nichts zu tun. Im Tzentäl (Maya-Dialekt) heißt *uo-tan* (auch *votan* geschrieben): „im Herzen“, „im Innern“ (*uo* = Herz; *-tan* = Lokativsuffix). Diesem Maya-Gott *Uo-tan* (*Votan*; *Wotan*) entspricht im Aztekischen *Tepeyolloiti* („Herz der Berge“), der einer von den sog. „Neun Herren der Nacht“ ist. Etymologisch und begrifflich hat das amerikanische *Uo-tan* mit dem germanischen *Wot-an* nichts gemeinsam. Zwar sagt LEICHT das auch nicht ausdrücklich, aber er läßt sich und uns daran „denken“. Warum eigentlich?

Ein drittes Beispiel: „... der erste sagenhafte Inka hieß *Capac Manco*, Haupt des Menschengeschlechtes. Daß in dem indianischen Wort *Capac* die Wurzel des lateinischen *Caput*, das Haupt, steckt ..., ergibt sich dabei völlig von selbst“ (100). So einfach und selbstverständlich, so über jeden Zweifel erhaben ist die Sache nun doch nicht!<sup>8</sup> Selbst wenn wir die gleiche Wortwurzel *kap* annehmen, kommen wir erst auf dem Umweg „Greifen – Fangen – Herrschen – Herrscher“ zu „Haupt“, und dabei muß sprachpsychologisch vom „Herrscher“ zum „Haupt“ nicht nur ein geruhsamer Schritt, sondern ein guter Sprung getan werden. Leider ergibt sich das alles nicht „völlig von selbst“.

Ein viertes Beispiel: „Wie alle indianischen Sprachen besaß das Mochica [= Sprache der Chimu! G. H.] die Fähigkeit zu agglutinieren, oder besser gesagt einzuverleiben ... Auch im Deutschen lassen sich Wortungeheuer bilden ... unschöne aber verständliche Bildungen wie das 'Nichtnachhausegehenkönnen' sind stärker einverleibend als viele indianische Konstruktionen. Diese Fügungen lassen sich alle ohne weiteres auflösen, genau so wie die indianischen Wortreihen für den Kundigen von selbst in ihre Bestandteile zerfallen“ (49). Fast möchte ich glauben, der Verfasser hat die beiden *termini*

<sup>7</sup> E. W. MIDDENDORF, Das Muchik oder die Chimu-Sprache. Leipzig 1892, S. 63. LEICHT führt dieses Buch nicht in seiner Bibliographie.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: WILH. OEHL, Ein Kapitel Sprachschöpfung: *kap* – „greifen; Hand“ (Innsbrucker Jahrb. f. Völkerk. u. Sprachwissensch., I, 1926, S. 50-61); ferner: WILH. OEHL, Fangen-Finger-Fünf. Freiburg (Schweiz) 1933, und die Besprechung dazu von A. NEHRING (Anthropos, XXXI, 1936, S. 269-271).

*technici* „agglutinieren“ und „einverleiben“ nicht recht klar, denn das von ihm angeführte deutsche Wortungeheuer ist gar keine „Einverleibung“. Die geistvollen Wesensbestimmungen, Definitionen, Grenzziehungen und sprachpsychologischen Wertungen, die STEINTHAL<sup>9</sup> seinerzeit zum Thema „Typen des Sprachbaus“ vorbrachte, haben auch heute noch, wenigstens im wesentlichen, Geltung und Gefolgschaft. Wenn LEICHT mit den „Kundigen“ etwa die Indianer selbst meint, so wird er wohl recht haben, denn diese wollen sich ja gegenseitig verstehen und nicht aneinander vorbeireden, nur muß man dabei beachten, daß im täglichen Verkehr die Wortreihen bedeutend vereinfacht sind, worauf schon TSCHUDI hingewiesen hat<sup>10</sup>. Wenn der Verfasser mit den „Kundigen“, aber die nicht-indianischen Kenner der Sprache (Gelehrte usw.) meint, so mag das für die agglutinierenden Sprachen auch noch in einem gewissen Sinne hingehen<sup>11</sup>. Aber es wird ihm jeder Sprachforscher widersprechen, der sich als Übersetzer mit der richtigen Wortanalyse einverleibender Sprachen (etwa des Aztekischen oder Grönländischen) abgemüht hat<sup>12</sup>. Wirklich, „agglutinieren“ und „einverleiben“ ist nicht dasselbe! Die indianischen Wortreihen, zumal aus einverleibenden Sprachen, zerfallen auch für den Kundigen leider nicht „von selbst“ in ihre Bestandteile. War überhaupt das Mochica eine agglutinierende oder einverleibende Sprache? Die „Fähigkeit“ zur Agglutination kann man vielleicht noch gelten lassen, in der Praxis aber war sie sicher nicht das Gewöhnliche. „Während das Keshua [eine typische agglutinierende Sprache! G. H.] vorwiegend lange Ausdrücke bildet“, sagt MIDDENDORF (Das Muchik . . ., S. 43), „sind diese im Chimu in der Regel kurz, die meisten Hauptwörter und Verbalwurzeln sind einsilbig“, und „die Bildung langer Ausdrücke . . . (ist) dem Chimu fremd“. Ganz und gar aber ist das Mochica keine „einverleibende“ Sprache, wie MIDDENDORF im gleichen Zusammenhang ausdrücklich bezeugt: „Die Modifikation der Bedeutung primitiver Zeitwörter durch Einschaltung von Partikeln zwischen Wurzel und Endung ist dieser Sprache [dem Mochica!] unbekannt“ (MIDDENDORF, a. a. O. S. 43).

<sup>9</sup> H. STEINTHAL, Abriß der Sprachwissenschaft. (Neubearbeitung durch FRANZ MISTELI.) II. Berlin 1893, S. 112 ff. Vgl. zum Thema, besonders zur genaueren Umgrenzung der Begriffe „Polysynthesis“ und „Incorporation“ auch: DANIEL G. BRINTON, Essays of an Americanist. Philadelphia 1890, S. 351 ff., bes. die beiden Definitionen auf S. 359.

<sup>10</sup> J. J. VON TSCHUDI, Organismus der Khetšua-Sprache. Leipzig 1884, S. 314. TSCHUDI spricht zwar an dieser Stelle vom Khetšua; das gleiche gilt aber von allen agglutinierenden Sprachen.

<sup>11</sup> TSCHUDI sagt: „Man kann, ohne einen sprachlichen Irrtum zu begehen, diese übermäßig langen Worte auflösen“ (TSCHUDI, Organismus . . ., S. 86). Man beachte aber, daß er hier von einem theoretischen, „grammatikalischen“, nicht einem praktischen „Können“ der Wortanalyse spricht, an das LEICHT anscheinend zunächst gedacht hat. Beide sind für den Grammatiker und Übersetzer recht verschiedene Dinge. Immerhin ist die Auflösung der durch Agglutination entstandenen Wortformen nicht allzu schwierig. Sprachpsychologisch interessant ist dann noch die beachtenswerte Tatsache, daß die nicht gebildeten, primitiven Träger einer agglutinierenden Sprache dazu neigen, bei der Niederschrift ihrer Sprache die „angeklebten“ Silben (Präfixe, Suffixe usw.), ja sogar Wurzelsilben und Stammteile separat zu schreiben, manchmal in einem so willkürlichen Maße, daß dem gelehrten europäischen Leser die rechte grammatikalische Zuordnung sehr erschwert, wenn nicht sogar manchmal verunmöglicht wird. Man kann daraus wohl schließen, daß sich in einem primitiven Kopfe Wörter- und Elementezusammengehörigkeit anders darstellt, als in unserm systematisch und grammatikalisch geschulten Intellekt. Ich habe dafür bei meinen Sprachaufnahmen in Neuguinea häufig Belege gefunden. Ein Beispiel noch von den Cuna-Indianern, deren Sprache agglutinierenden Charakter hat (NILS H. HOLMER, Critical and comparative Grammar of the Cuna Language. Etnologiska Studier: XIV. Göteborg 1947, S. 33), berichtet HOLMER von dem Cuna-Indianer GUILLERMO HAYA, der einen Medizinmann-Gesang in seiner Muttersprache niederschrieb (NILS M. HOLMER and HENRY WASSÉN, *Mu-Igala*. Göteborg 1947, S. 11, bes. S. 11, Anm. 1.)

<sup>12</sup> In Bezug auf das Grönländische sagt FINCK, daß „uns die Analyse in manchen Fällen schwer oder unmöglich wird“ (FRANZ NIKOLAUS FINCK, Die Haupttypen des Sprachbaus. Leipzig 1910, S. 38). Bezüglich des Aztekischen erinnere ich nur an die Tatsache, daß selbst so anerkannte Fachleute wie ED. SELER, K. TH. PREUSS und W. LEHMANN manchmal das gleiche aztekische Wortgebilde jeweils ganz anders analysieren und dementsprechend übersetzen, und jeder glaubt im Recht zu sein.



Typische Beispiele solcher Art ließen sich noch viele zu einer langen Reihe zusammenfügen. Diese hier mögen zur Charakterisierung des Buches nach dieser Richtung hin genügen. Es ist schade, daß uns die reine Freude an dem Werke LEICHT's so vielfach überschattet wird.

GEORG HÖLTKE.

**Drumond Carlos.** *Notas sobre os trocanos.* (Univ. de S. Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim LVIII: Etnografia e Língua Tupi-Guarani, No. 10.) 32 pp. in 8°. Com 17 fig. e 1 carta. São Paulo (Brasil) 1946. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Caixa Postal 105-B.

Der Verfasser stellt hier ein paar einfache Notizen („simples notas“) über die Schlitztrommel in Südamerika, bekannt unter dem Namen *trocanos* oder *torocanas*, zusammen. Veranlassung dazu boten zunächst zwei Exemplare solcher Trommeln von den Trukano-Indianern am Rio Negro, die sich jetzt in der Ethnographischen Sammlung der Universität S. Paulo befinden und in der vorliegenden Schrift etwas näher beschrieben werden. Es wird kurz auf die Verbreitung der Schlitztrommeln in Amerika, auf ihre verschiedenen Formen, ihre anthropomorphe, zoomorphe oder sonstige Gestaltung und auf den verschiedenen Gebrauchszweck hingewiesen. Bis in die eigentlichen Probleme, die dieses südamerikanische Musikinstrument umgeben, dringt der Verfasser nicht durch. So z. B. die funktional und formal begründete Verschiedenheit zwischen der Zeremonialtrommel (Öffnung nach unten!) und der Signaltrommel (Öffnung nach oben!). Darüber schrieb KRAUSE einen beachtenswerten grundsätzlichen Artikel (FRITZ KRAUSE, Der Trommelbaum im Schinguellgebiet Zentral-Brasiliens. In: Mitteilungsblatt d. deutsch. Ges. f. Völkerkunde, Nr. 11, Leipzig 1942, S. 20-55). Selbst die große Arbeit von K. G. IZIKOWITZ, Musical and other sound instruments of the South American Indians (Göteborg 1935) scheint dem Verfasser nicht bekannt geworden zu sein. Zur Frage nach den außereuropäischen Beziehungen wäre noch zu berücksichtigen: E. NORDENSKIÖLD, Ist die sog. Schlitztrommel in der Neuen Welt sowie in der Alten Welt selbständig erfunden worden? (Ethnologische Studien, I, 1929, S. 17-28).

GEORG HÖLTKE.

**Philipson J (Jörn).** *Nota sobre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do tupi-guarani.* (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Boletim LVI: Etnografia e Língua Tupi-Guarani, No. 9.) 35 pp. in 8°. São Paulo (Brasil) 1946. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Caixa Postal 105-B.

Der Verfasser kritisiert zuerst die 1919 im „American Anthropologist“ erschienene Arbeit von SAMUEL A. LAFONE QUEVEDO „Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization“, studiert dann die Worte *tuty* und *jaiché* nebst ihren Komplementen und analysiert schließlich einige Eigentümlichkeiten der von mir 1935 bei den Tapirapé gesammelten und bisher unveröffentlichten Verwandtschaftsbezeichnungen.

Als Ergänzung dieses interessanten Aufsatzes kann die im gleichen Jahre in der paulistaner Zeitschrift „Sociologia“, VIII, S. 53-62, erschienene Kritik gelten, in der sich JÖRN PHILIPSON mit der wenige Wochen nach der Veröffentlichung seiner „Nota“ erschienene Studie von CHARLES WAGLEY und EDUARDO GALVÃO „O parentesco tupi-guarani. Tupi-guarani Kinship“ (Boletim do Museu Nacional, N. S., Antropologia 6, Rio de Janeiro 1946) auseinandersetzt und die Annahme dieser Autoren, die Tupi-



Guarani-Stämme hätten ein gemeinsames, dem der nordamerikanischen Dakota vergleichbares Verwandtschaftssystem, überzeugend zurückweist.

Beide Arbeiten PHILIPSON's, deren portugiesischem Text je eine Zusammenfassung in englischer Sprache angefügt ist, erweitern unsere Kenntnis über eine der größten Sprachgruppen Südamerikas.

HERBERT BALDUS, São Paulo.

**Schaden Egon.** *Ensaio Etno-Sociológico sobre a Mitologia Heróica de algumas tribos Indígenas do Brasil.* (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Boletim LXI. Antropologia, No. 1.) 173 pp. in 8°. São Paulo (Brasil) 1946. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Cadeira de Antropologia. Caixa Postal 105-B.

Diese „Ethnosozologische Studie über die Heilbringersagen einiger Indianerstämme Brasiliens“ ist nicht nur eine der besten Inaugural-Dissertationen, die von der Philosophischen Fakultät der 1934 gegründeten Universität von S. Paulo genehmigt worden sind, sondern auch einer der wichtigsten neueren Beiträge zur Kenntnis süd-amerikanischer Naturvölker. Auf die Vielfältigkeit des meisterhaft verarbeiteten Materials weist schon das Inhaltsverzeichnis hin, das in deutscher Sprache etwa folgendermaßen wiederzugeben ist:

I. Die Mythenkunde als soziologisches Studium. — II. Zusammenfassende Kennzeichnung der Heilbringersagen und ihre Stellung im Rahmen der indianischen Mythen-schätze. — III. Messiasbewegungen unter Indianern Südamerikas. — IV. Die Heilbringersagen eines Herrenstammes: Die Kaduveo. — V. Die Sozialorganisation und das religiöse Leben der Ost-Bororo im Lichte der Heilbringersagen des Stammes. — VI. Die Darstellung des Dualismus der Kaingang in der Heilbringersage des Stammes. — VII. Die Heilbringersagen der Apapokuva in ihren Beziehungen zum religiösen Leben und zur Sozialorganisation. — VIII. Die Schöpfungssage der Mundurukú als Ausdruck und Synthese einer Stammeskultur. — IX. Bemerkungen über die mythischen Grundlagen der sogenannten Jurupari-Feste und der Institution des Männerhauses. — X. Zusammenfassung.

Diese letztere ist sowohl in portugiesischer als auch englischer Sprache. Das Literaturverzeichnis umfaßt acht Seiten.

HERBERT BALDUS, São Paulo.

**Willems Emilio.** *A Aculturação dos Alemães no Brasil.* (Brasiliense, Série 5ª, Vol. 250.) 609 pp. 16°. Edição ilustrada. São Paulo (Brasil) 1946. Companhia Editora Nacional, Rua dos Gusmões, 639.

Für den Verfasser sind Akkulturation und Assimilation korrelative und komplementäre Begriffe, wobei die erstere „die Wandlungen in den kulturellen Gestaltungen zweier oder mehrerer miteinander in unmittelbare und dauernde Berührung getretener Gruppen“ bedeutet, während „Assimilation“ sich auf die bei solchen Wandlungen geschehenden Veränderungen im Verhalten des Individuums bezieht.

Im „allgemeinen Teil“, der fast die Hälfte des über sechshundert Seiten starken Buches umfaßt, wird das Vorhandensein einer „deutsch-brasilianischen Kultur“ erwiesen, deren hauptsächlich der Kultur des Ursprungslandes und der portugiesisch-brasilianischen Kultur entnommene Bestandteile jedoch keineswegs gleichmäßig über die von den deutschen Einwanderern und ihren Nachkommen besiedelten Gebiete Brasiliens verteilt sind. In den folgenden Kapiteln wird die deutsch-brasilianische Kultur näher untersucht und zwar in Hinsicht auf Sprache, Wirtschaftsorganisation,

Schule, Geschlechtsleben und Familienbildung, Religion, Rechtsbegriffe und politische Interessen, Literatur, Presse und Vergnügungen. Ein Überblick über die Assimilation der Deutschen in anderen Ländern ist als Anhang beigegeben.

Manchen Lesern, besonders denen, die nicht gerade Studenten der Gesellschaftswissenschaften sind, mag es wünschenswert erscheinen, das theoretische Gerüst und die damit verbundenen Erörterungen etwas mehr hinter darzubietenden Tatsachen zurücktreten zu sehen. Ihnen ist zu sagen, daß WILLEMS neben der Fülle von gesammeltem und meisterlich geordnetem Material auch im Gedanklichen manches Neue bringt. Und wenn er im übrigen jenes Gerüst vorzugsweise auf nordamerikanische Autoren stützt, geschieht das zum großen Teil in Anbetracht des Interesses, das die in seinem Buche behandelten Fragen in einem Einwanderungsland wie den Vereinigten Staaten gefunden haben.

Hoffentlich wird dieses grundlegende Werk des bekannten Professors der Universität von São Paulo den vielen, die es angeht und die kein Portugiesisch können, bald in guter Verdeutschung zugänglich gemacht!

HERBERT BALDUS, São Paulo.

**Métraux Alfred.** *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco.* (Mem. of the Americ. Folklore Soc., vol. 40.) XII + 167 pp. in 8°. Philadelphia, Pa., 1946. Am. Folklore Soc. Price: \$ 3.00.

Dieses hübsche Buch des bekannten Indianerforschers ist ein bedeutender Beitrag zum Studium der Sagen südamerikanischer Naturvölker. Der Verfasser behandelt auf den Seiten 1-18 die Quellen der Mythologie des Chaco, die allgemeinen Kennzeichen der Toba-Mythen und deren Beziehungen zu denen der Nachbarstämme, das Gebiet und die Kultur der Toba und Pilagá. Es folgen die Texte der von Dr. MÉTRAUX 1933 und 1939 auf seinen Reisen im argentinischen Chaco gesammelten Mythen und Erzählungen. Dieses kostbare Material ist unter folgende Titel geordnet: Astralmythologie und Kosmogonie (S. 19-28), Kataklysmen (S. 29-49), Übernatürliche Wesen (S. 50-53), Heilbringer (S. 54-99), Entstehungsmythen (S. 100-120), Der Pfiffikus („The trickster“) (S. 121-153), Tiergeschichten (S. 154-161) und Sagenhafte Gestalten (S. 162-163).

HERBERT BALDUS, São Paulo.

**Kennedy Raymond.** *Islands and Peoples of the Indies.* (Smiths. Inst. War Background Studies, No. 14.) IV + 66 pp. in 8°. With 7 Maps and 21 Plates. Washington 1943.

**Krieger W. Herbert.** *Island peoples of the Western Pacific, Micronesia and Melanesia.* (Smiths. Inst. War Background Studies, No. 16.) IV + 104 pp. in 8°. With 2 Maps and 21 Plates. Washington 1943. Smithsonian Institute.

Die Monographienserie, zu der diese beiden Hefte gehören, ist aus den amerikanischen Bedürfnissen des letzten Krieges erwachsen. Viele, wohl die meisten Soldaten aus U. S. A. hatten keine wünschenswert genauere Vorstellung von den vielen exotischen Ländern jenseits von Hawai (und vielleicht noch Tahiti?), in die sie durch die Kriegsoperationen verschlagen wurden. In handlichen Heften zum Dienst- und Hausgebrauch werden jeweils die wichtigsten Angaben aus Geographie, Ethnographie und Anthropologie eines bestimmten Territoriums zusammengestellt. Wie die beiden vor-

ligenden Hefte zeigen, hat man dafür qualifizierte Wissenschaftler zur Mitarbeit gewonnen. Erfreulicherweise hält sich die Darstellung in einer verständlichen, jedoch sachlichen Form der Beschreibung, die Roman und Romantik nicht liebt. Abfällige Werturteile über ein Fremdvolk sind (von vereinzelt Ausnahmen abgesehen) nicht darin. Einige kleinere sachliche Schnitzer kommen fraglos auf das Konto der kriegsbedingten Entstehung und Zielsetzung der ganzen Serie. Im allgemeinen vermittelt jedes Heft einen guten Überblick über sein Land; eine Literatúrauswahl am Ende zeigt dem Interessenten den Weg weiter. Zur wissenschaftlichen Auswertung sind die Monographien nicht oder doch nur in beschränktem Maße geeignet (was ja übrigens auch nicht in der Absicht der Serie lag). Darum brauchen wir in unserer Zeitschrift auch nicht weiter darauf einzugehen. Die zahlreichen Bilder sind offenbar vortreffliche Blickfänger für weitere Kreise, machen in der Sujet-Auswahl auch einige Konzessionen an bestimmte Interessen der Käufer, sind aber schließlich in ihrer guten Reproduktion auch für die Wissenschaft von Wert.

GEORG HÖLTKE.

**Kleiweg de Zwaan J. P.** *Anthropologische Untersuchungen auf Bali und Lombok.* (Mededeelingen der Afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut. Extra Serie No. 4.) XI + 322 SS. in 4°. Mit 387 Abb. auf 107 Taf., 18 Textfig., 54 Kurven und einer Karte von Bali und Lombok. Photogr. Aufnahmen von P. F. H. KLEIWEG DE ZWAAN-VELLEMA. Leiden 1942. E. J. BRILL.

Mij is geen boek bekend, dat zoovele verschillende metingen aan het menschelijk lichaam in rassenkundig opzicht bevat. Dit boek is dan ook een der voornaamste uitgaven der laatste jaren. Ook het rijke en zeer gevarieerde fotomateriaal, dat vooral ook „levende“ uitdrukkingvormen vertoont, verdient een bijzondere attentie. Het resultaat van dit onderzoek is het belangrijkste en volledigste werk, wat op rassenkundig gebied in Indonesië is verschenen en zal het vermoedelijk ook nog wel voor langen tijd blijven.

Allereerst bespreekt de auteur de opvattingen van de verschillende onderzoekers en auteurs over de rassenkundige samenstelling der bevolking van Bali en Lombok, waarna hij zijn rijk materiaal ontvouwt, rijkelijk en overzichtelijk voorzien van tabellen en kurven. Het beste kan men het resultaat van zijn onderzoek beginnen met den slotzin van het boek, waarin de auteur als zijn overtuiging te kennen geeft, dat de Baliërs en Sasak (Oost-Lombok) rassisch zeer nauw aan elkaar verwant zijn, zoodat bij beide dezelfde bevolkingselementen zijn, zij het op eenigszins genuanceerde manier. Ook het onderscheid tusschen de Bali-Aga en de overige Baliërs, hoewel belangrijk, maakt toch geen verschil in ras uit. De bevolking van deze eilanden bestaat uit een menging van verschillende rassentypen, die nog min of meer duidelijk te onderkennen zijn. Het meest treft men het proto- en deuteromalide type aan, vaak met duidelijke mongolide trekken, daarnaast komt men niet zelden het hindoe-arische type tegen, alsmede het weddide. Zelden treft men menschen met negride, australide of semitische trekken aan. De onderzoeker trof zelfs lieden aan, die aan Indianen of Eskimo's herinnerden. Uit deze samenstelling blijkt maar al te duidelijk, hoe gecompliceerd de Balische en Sasak-bevolking is. Er zullen, naar mijn meening, weinig streken op aarde zijn, die zoo gecompliceerd zijn in hun samenstelling. Het is dan ook begrijpelijk, dat men niet alleen in rassenkundig opzicht vaak voor groote moeilijkheden staat, maar nog meer in cultureel (ethnologisch) opzicht, om het samengestelde beeld in zijn componenten te ontleden.

De uitgever BRILL heeft, zooals men dat van hem gewend is, ook deze uitgave zelfs onder den oorlog voortreffelijk verzorgd.

B. VROKLAGE.



**Thompson Laura.** *The Native Culture of the Marianas Islands.* (Bernice P. Bish. Mus., Bull. 185.) 48 pp. in 8°. With 3 Plates. Honolulu 1945. Bernice P. Bishop Museum.

Man wird es dem Titel kaum ansehen, daß dieses dünne Büchlein einen spezifischen Charakter hat, der uns wertvoll und willkommen ist. Es werden nämlich die alten Quellenwerke aus dem 16., 17. und 18. Jahrh. nach anthropologischen und ethnographischen Notizen über die Marianen, insbesondere über die Insel Guam, durchstöbert; das so Gefundene ist in wörtlichen Zitaten oder inhaltlichen Referaten zusammengetragen und mit den Angaben aus der ersten Hälfte des 19. Jahrh. und späterer Zeit verglichen. Auf diese Weise ist zwar noch längst kein lückenloses, aber immerhin ganz gut erkennbares Bild der einheimischen Inselbewohner entstanden. Das Bild zeigt uns Körperbau und Kleidung, soziale Organisation und Kriegswesen, Religion und Wirtschaft der „Chamoros“. Selbstredend hat eine solche „historische“ Methode der Materialbeschaffung ihre Schwächen (man denke nur an die zeit- und umweltbedingte Beobachtung und Berichterstattung damaliger Autoren oder an die Singularität mancher Angaben, die sich nicht aus weiteren Quellen verifizieren lassen), doch ist das der einzige Weg, um überhaupt noch etwas Ursprüngliches auf diesen heute fast restlos zivilisierten Inseln fassen zu können. Der Verfasserin kam bei der Arbeit und Kritik ihre persönliche Orts- und Sachkenntnis von einer längeren ethnographischen Feldforschung auf Guam zu Hilfe. Eine kleine Ergänzung zu Seite 5 sei hier noch angemerkt: Der erste Missionar auf den Marianen (1596/97) war tatsächlich ein Franziskaner; er hieß Fray ANTONIO DE LOS ANGELES. Es liegt auch ein Bericht des Franziskaners Fray JUAN POBRE DE ZAMORA (1602) über die Marianen vor, also ebenfalls noch lange vor Beginn der Jesuitenmission (1668). Vgl. dazu: Fr. LORENZO PÉREZ, Fr. JUAN POBRE DE ZAMORA y su Relación de las islas Marianas (Archivo Ibero-Americano, Segunda Época, Año II, Tomo II, 1942, pp. 21-42) und die ebendort angegebene weitere Quellenliteratur zum Thema. Zur Sprache der heutigen Insulaner vgl. noch: KURT WULFF, Einiges über die spanischen Bestandteile der Chamorro-Sprache auf den Marianen-Inseln (Festschrift für VILHELM THOMSEN, Leipzig 1912. S. 44-52).

GEORG HÖLTKER.

**Woodburn M. Kathleen.** *Backwash of Empire.* Life in New Hebrides. 223 pp. in 8°. With 52 Illustr. and Maps. Melbourne (Australia) 1944. Georgian House Pty. Ltd., 431 Bourke Street. Price: sh 10/6 net.

Die Verfasserin verbringt mit ihrem kleinen Sohn einige Monate Ferien auf der Insel Erromanga in den Neuen Hebriden. Sie schreibt ihren Reise- und Ferienbericht recht unterhaltsam, verbindet geschichtliche Kenntnisse mit naturliebender Beobachtung, ist besonders für Geologie, Fauna und Flora der Inseln interessiert und hat für die braunen Naturkinder Sympathie und Verständnis. Einige konkrete Angaben sind auch für den Ethnologen und Anthropologen von Wert, z. B. ihre Erfahrungen und Erfolge beim Besuch einer Begräbnishöhle und beim Erwerb von Menschenschädeln und -knochen (S. 188-198; die gute photographische Wiedergabe eines der erworbenen Schädel [„skull of Erromangan woman, showing aberrant tooth in nasal cavity“] ist dem Buche beigelegt). Der Zweck des Buches, die Leser und Leserinnen „in this glimpse of a dying race, and the ordinary life of a white woman and child amongst them“ zu interessieren, ist lobenswert und sicherlich auch in weiteren Kreisen nicht ohne Erfolg geblieben.

GEORG HÖLTKER.

Aubert de la Rüe E. *Les Nouvelles Hébrides*. Iles de cendre et de corail. (Coll. „France Forever“.) 253 pp. in 8°. Avec 5 dessins et 24 planches. Montréal 1945. Les Editions de l'Arbre (60 Ouest, Rue Saint-Jacques).

Der Verfasser hat als Geologe während anderthalb Jahren die Neuen Hebriden bereist und schildert sie uns in einer sehr angenehmen und plastischen Art. Wenn er auch, wie gesagt, nicht Fach-Ethnologe ist, so hat er doch ein aufmerksames Auge für die Kultur der Eingeborenen gehabt und weiß auch dem Fachmanne allerlei Wichtiges über sie mitzuteilen. Er hat die Inselgruppe auf ihrer ganzen Länge durchreist und weiß uns einzuführen in die so vielgestaltige Kultur. Zahlreiche gute Photographien von Landschaften und Eingeborenen sind dem Texte beigegeben, auch ein kurzes Literatur-Verzeichnis. Heute, da die Eingeborenen wohl in ganz Melanesien durch den letzten Krieg in ihrer Existenz auf so arge Weise bedroht sind, daß an ihrer Erhaltung gezweifelt werden muß, sind derartige gewissenhafte Schilderungen von Land und Leuten ganz besonders willkommen.

FELIX SPEISER, Basel.

Hambly D. Wilfrid. *Craniometry of New Guinea*. (Field Mus. of Nat. Hist., Anthropol. Ser., XXV, No. 3. Publ. 465.) pp. 85-290. With 9 Plates, 15 Text-Figures, 9 Drawings and 1 Map. Chicago 1940. Field Museum of Natural History.

Der Titel der Arbeit entspricht nicht ganz ihrem Inhalte, da die Messungen an insgesamt 124 männlichen und 70 weiblichen Schädeln aus verschiedenen Gebieten von Neu-Guinea in der Hauptsache dazu benützt werden, die Brauchbarkeit des „C R L“ (= Coefficient of Racial Likeness) zu prüfen. Diese Brauchbarkeit wird in gewissen Grenzen bejaht.

Die sehr gründlich gemessenen Schädel stammen aus den Beständen des Field-Museums in Chicago.

Besondere Verwandtschaft auf Grund des „C R L“ soll bestehen zwischen Australien und Neu-Guinea, Neu-Caledonien, Australien und Tahiti und Loyalty-Inseln, Tasmanien und Neu-Britannien, Torres-Straße und Süd-Neu-Guinea und Tasmanien sowie Australien und Neu-Caledonien. Den Typus von Neu-Guinea findet man in Neu-Britannien und den Salomonen, und zwischen Neu-Caledonien und der Osterinsel sollen gleichfalls nahe anthropologische Beziehungen festzustellen sein. Diese Ergebnisse sind gewonnen mit rein statistischer Methode, doch wird schließlich die morphologische Vergleichung doch das letzte Wort zu sprechen haben. Immerhin ist zu hoffen, daß die vergleichende Rassenforschung Melanesiens, welche heute noch kaum begonnen worden ist, auch mit dieser Methode endlich weiter geführt werde.

FELIX SPEISER, Basel.

Whiting W. M. John. *Becoming a Kwoma*. Teaching and learning in a New Guinea tribe. With a foreword by JOHN DOLLARD. XIX + 226 pp. in 8°. With 8 Plates. Published for the Inst. of Human Relations by the Yale Univ. Press. New Haven-London 1941. Oxford Univ. Presse. Price : \$ 2.75.

Zweifelloos ist dies ein reizendes Buch in des Wortes doppelter Bedeutung : es bringt dem Leser angenehme Belehrung und neue Kenntnisse, aber es reizt ihn auch häufig zum Widerspruch. Es geht hier im wesentlichen um die Frage : Wie wird die

Kultur eines Stammes durch die Erwachsenen an die Heranwachsenden weitergegeben? Als konkretes Beispiel dafür wird der Stamm der Kwoma in der Nähe von Ambunti am mittleren Sepik River (Neuguinea) gewählt, den der Verfasser 8 Monate lang zur Beantwortung dieser Frage studieren konnte. Die Kwoma sind Kopfhäger und in beiden Geschlechtern Nacktgänger; sie leben auf dem zerklüfteten Gebirge ziemlich isoliert und in kleinste Siedlungsgruppen aufgespalten. Wissenschaftlich war dieser Stamm bisher so gut wie unbekannt.

Was darum der Verfasser zunächst an Tatsachen über die Erziehung bei diesem Stamme bringt, ist sehr willkommen. Weil er sich gerade auf diese Dinge spezialisierte und entsprechend vorgebildet war, hat er ohne Zweifel mehr gesehen, als etwa ein anderer Forscher, der die gesamte Kultur eines Stammes studiert. In diesem Tatsachenmaterial sehe ich den größten Wert des Buches. Seinen positiven Angaben wird man wohl in sehr vielen Fällen vertrauen dürfen, zumal wenn er aus persönlicher Beobachtung berichtet, doch bleibt dem Leser, der selbst die Verhältnisse und Forscherschwierigkeiten in Neuguinea kennt, auch dann noch manchmal ein gewisses Unbehagen. Doch sehr häufig möchte sich dieses Unbehagen zur Anzweiflung, ja zum positiven Ablehnen bestimmter Angaben verdichten, wenngleich man einen konkreten Gegenbeweis noch nicht erbringen kann. Die Feldforschung WHITING's ist nämlich durch verschiedene Umstände recht merkbar beschattet: Kürze der Zeit, Mangel an Sprachkenntnissen, kein Kontakt mit den Frauen und nur wenig mit den Alten überhaupt, geringe Zahl der näher studierten Bevölkerung ( $\pm 70$  Individuen), keine besonderen Kenntnisse von anderen Stämmen Neuguineas, Druck der Regierung auf die Leute und der Forscher als Schützling der Regierung, Gewährsleute für Berichte hauptsächlich junge Burschen (Boys), die zum Teil mit dem Stammverband innerlich und äußerlich zerfallen sind, der Forscher selbst vielleicht zu freigebig in der Abgabe von Sachgütern<sup>1</sup>, was in Neuguinea eine nicht ganz ungefährliche Forschermethode ist, nur teilweise Erfassung des gesamten Erziehungswerkes dieses Stammes u. a. m. Niemand wird dem Verfasser, der aus der gegebenen Situation das Beste herauszuholen suchte, diese Behinderungen zur Last legen wollen, aber der Referent, der den objektiven Wert des Buches untersucht, darf sie auch nicht verschweigen.

Sobald der Verfasser aus seinen beobachteten Tatsachen zur Interpretation und zum allgemein Theoretischen kommt, wird das oben erwähnte Unbehagen beim Leser noch stärker. Gewiß ist in beiden Bereichen sehr vieles richtig, aber das ist nicht alles neu. Der Verfasser kennt leider, wie es scheint, keine europäische Literatur. So macht sein Buch auf einen unkritischen Leser leicht den Eindruck einer im ganzen neuen Entdeckung, während doch die „Erziehung als Praxis und Wissenschaft“ schon sehr alt ist, von einem System ins andere wechselte und sich bekämpfend, berichtend und fördernd im Laufe der Jahrhunderte viel Wahres an den Tag brachte<sup>2</sup>, was auch in diesem Buche nur wieder neu bestätigt wird. Wertvoll ist uns besonders die Bestätigung, daß auch bei den primitiven Kwoma die Erziehung in ihren Grundprinzipien nicht aus dem großen Rahmen allgemein-menschlicher Pädagogik herausfällt<sup>3</sup>, doch scheint der Verfasser einen pädagogischen Grundsatz, der den primitiven Naturmenschen vom Hochkulturmenschen trennt, nicht beachtet zu haben. Die Naturvölker geben ihr Erziehungsgut gänzlich, lückenlos und unverändert an die Jugend weiter, ohne daß die Erzieher die Möglichkeit einer Höherentwicklung wollen, oder auch nur daran denken. Der Natur-

<sup>1</sup> Vgl. dazu: STEPHEN WINSOR REED, *The Making of Modern New Guinea*. Philadelphia 1943. S. 215.

<sup>2</sup> Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung: JOSEPH GÖTTLER, *Geschichte der Pädagogik in Grundlinien*. Dritte, umgearbeitete Aufl. Freiburg 1935.

<sup>3</sup> Diese Erkenntnis, allgemein in Bezug auf die Naturvölker gesagt, hat schon früher unter anderen Autoren besonders auch Prof. L. WALK in seiner grundsätzlichen Studie „Die Erziehung bei den Naturvölkern“ (*Handbuch der Erziehungswissenschaft*. V/1: Die Pädagogik der nichtchristlichen Kulturvölker. München 1934. S. 25-99) zum Ausdruck und zur Anerkennung gebracht. WALK's Studie ist natürlich in Material und Theorie umfassender als WHITING's Buch, aber das eine ist eine schöne Bestätigung für das andere.



mensch erzieht nach dem Grundsatz : die Kinder sollen es später genau so haben und machen wie die Eltern. Nur darin glauben die Primitiven den Fortbestand von Stamm und Kultur gesichert. In seiner Theorie folgt WHITING, vor allem im zweiten Teil seines Buches, der psychologischen Methode HULL's und dem mehr soziologischen System von DOLLARD und MILLER, indem er das Erziehungsparadigma DOLLARD-MILLER's an seinem konkreten Material erprobt und neu bestätigt. In logischer Fortsetzung dieser Gedanken und Methoden versucht er dann im Schlußkapitel auch das Untergründige des Erziehungsmechanismus bei Dingen, die außerhalb des Realen und Erfahrungsmäßigen (z. B. Religion, Magie usw.) liegen, methodisch-theoretisch zu erfassen, ein Versuch, der im großen und ganzen innerhalb der von mir oben skizzierten Grenzen wohl als geglückt angesehen werden darf.

Der zur Verfügung stehende Raum verbietet mir, hier noch einiges mehr an Lob und Kritik zu dem Buch zu sagen. Meine obigen Ausstellungen sollen seinen positiven Wert nicht verkleinern, denn dieser Wert ist noch groß genug, dem Verfasser für seine Arbeit aufrichtig zu danken. Schenkte er uns doch ein Buch, das stark genug ist, eigene Wege zu gehen, deshalb auch in des Wortes üblicher Bedeutung wirklich reizend ist und damit einen bedeutenden Beitrag zur ethnographischen und ethnopädagogischen Quellenliteratur liefert.

GEORG HÖLTKER.

**Lett Lewis.** *Papua.* Its people and its promise, past and future. 108 pp. in 8°. With 6 Illustr. Melbourne (C. 1) 1944. F. W. CHESHIRE Pty., Ltd. Elisabeth House. 338, Little Collins Street. Price : sh. 7/6.

Ein sehr brauchbares Büchlein, das in großen Übersichten (Geschichte, Land, Bevölkerung, Zauberei, Dorfleben, Handel, Krieg, Kopfjagd, Kannibalismus, Ackerbau, Entwicklung, Traum und Religion) die tatsächlichen Verhältnisse und die wirklichen Probleme in der australischen Kolonie „Papua“ schildert und dadurch gewollt die meistens ganz falschen Vorstellungen über dieses Land, die in den letzten Jahren durch Zeitungsberichte und oberflächliche Reisebücher in die Welt gesetzt wurden, zerstört. Wohlthuend empfindet der Leser die geschickte Auswahl der Materialien, den sachlichen Ton der Darstellung und die menschliche Sympathie des Verfassers für die Eingeborenen, und da er selbst 30 Jahre in Papua ansässig war, sind manche seiner eigenen Beobachtungen, wie z. B. der Aufstand und die Rache sämtlicher Frauen in einem Dorfe am Vailala River wegen der Verletzung der weiblichen Fischereirechte durch einen Mann (S. 59), auch für die wissenschaftliche Ethnographie von Interesse. Auch die gut gedruckten Bilder haben ethnographischen Wert. Auf S. 19 steht ein Druckfehler. Es muß 1884 heißen.

GEORG HÖLTKER.

**Lett Lewis.** *Savage Tales.* 195 pp. in 16°. Melbourne (Australia) 1946. F. W. CHESHIRE Pty. Ltd., Little Collins Street. Price : sh 8/6.

Da der Verfasser rund drei Jahrzehnte in engstem Kontakt mit den Eingeborenen in Papua lebte, dazu ein geduldiger Beobachter und guter Erzähler ist, bringt auch dieses Büchlein wieder, wie seine früheren Publikationen, viel Wissenswertes und Interessantes über die einheimischen Stämme und Menschen von Küste und Inland Papuas, das in der Substanz wohl echt ist, in der literarischen Bearbeitung aber den Stil des Verfassers trägt. Teils handelt es sich um Mythen, teils um Erlebnisse und Geschehnisse, die den Leser bis zur letzten Zeile in Bann und Spannung halten.

GEORG HÖLTKER.

**Grey J. R.** *World's End. Life and Laughter in the South Seas.* 167 pp. in 8°. With 13 Illustr. Melbourne (Australia) s. a. (1944 ?). ROBERTSON & MULLENS, Ltd. Price : sh 9/— net.

Obwohl das Büchlein im wesentlichen nur eine „simple story of our life, first in Tahiti and then in Fiji“ enthält und diese „story“ eines kleinen Pflanzers und seiner mutigen Frau fast so sachlich wie eine wissenschaftliche Abhandlung beschreibt, liest es sich doch so spannend wie ein Roman. Das ist die Kunst des geborenen Schriftstellers : in seinem eigenen konkreten Einzelfall das typische Pflanzeleben darzustellen. Viele, sehr viele Südsee-„Koprapflanzer“ aus der Zwischenkriegszeit werden sich in dieser „story“ wiedererkennen. So kommt das Büchlein gerade recht, jetzt nach dem Kriege den vielen Entwurzelten, Zivilisationsmüden u. a., die auf irgendeiner verlorenen Südsee-Insel paradiesische Ruhe suchen, die utopischen Illusionen zu zerschlagen, ernsthaften Kolonialpionieren aber gangbare Wege zu zeigen. Viele unhaltbare Mißstände hat der Verfasser selbst gesehen und erlebt ; er scheut sich nicht, das Kind beim rechten Namen zu nennen. So besonders in Bezug auf englische Kolonialpolitik, Regierungsbeamte, Missionen, Arbeitersystem, Erziehung der Eingeborenen, Verhältnis zwischen den großen Einkaufsfirmen und dem kleinen Pflanze usw. Öfters schießt er in seiner Kritik aus bitteren Erfahrungen heraus über das Ziel hinaus, manchmal gleitet er auch in unzulässige Verallgemeinerungen ab, aber im großen und ganzen werden ihm viele nicht in allem so ganz unrecht geben, die Einblick in die wirklichen Verhältnisse haben. Auch die Ethnologen sollten das Büchlein lesen und überdenken, auch dann, wenn sie die Probleme und deren Lösung anders sehen als der Mann der Praxis.

GEORG HÖLTKE.

**Weckler Jr. J. E.** *Polynesians Explorers of the Pacific.* (Smiths. Inst. War Background Studies, No. 6.) IV + 77 pp. in 8°. With 2 Maps and 20 Plates. Washington 1943.

**Stirling M. W.** *The Native Peoples of New Guinea.* (Smiths. Inst. War Background Studies, No. 9.) IV + 25 pp. in 8°. With 1 Map and 28 Plates. Washington 1943. Smithsonian Institute.

1. In deze enigszins diepgaande studie over de Polynesische eilanden, vinden we belangstelling-wekkende thema's met rijke inhoud. Vooral de eerste vier thema's zijn van belang voor den weetgierigen zoeker. In tegenstelling met zoveel andere „explorers“, stelt W. niet-bewezen problemen ook als niet bewezen voor. Steeds besluit de lezer zulke thema's met de zekerheid, dat er nog stof aanwezig is voor verdere studie, en dat de wetenschap nog niet alles weet. WECKLER vertelt ons op welke manier de Polynesiërs in vroeger eeuwen hun eilanden zouden kunnen bezet hebben ; hoe deze zee-varende mensen hun schepen bouwden, en hoe de godsdienst zich ontwikkelde. Daarna vinden we de nieuwe tijd behandeld. We vernemen welke invloed de Westerling, volgens de mening van den schrijver op de Polynesische bevolking had en nog steeds heeft en hoe de inboorlingen daarop reageren. In de „appendix“ beschrijft hij op bondige, maar degelijke wijze de afzonderlijke eilandengroepen. Photos en afbeeldingen, die het werk illustreren, verdienen dezelfde lof als het gehele werk. Ze zijn goed, duidelijk en leerzaam. Toch kunnen er kleine verbeteringen aangebracht worden. Inlandse woorden zijn er goed vertaald. Maar het woord *mana* op blz. 13 vindt men eerst op de volgende bladzijde weergegeven. Op blz. 20 vertelt de schrijver ons het ontstaan van de atolen uit zee. Wanneer hij er bij voegt, dat deze atolen vóór het verschijnen van de eerste menselijke bewoners bewoond waren door „ver“-vliegende vogels, is dit te begrijpen. Wanneer hij zegt, dat er ook slakken werden aangetroffen, dan is dit alleen mogelijk,

als hij zeeslakken bedoelt. Maar wanneer hij ook nog spreekt over spinnen, dan rijst de vraag, hoe dat mogelijk was. 't Is niet aan te nemen, dat jonge spinnen aan „herfstdraden“ zulke geweldige afstanden kunnen afleggen. Op blz. 23 vv. verhaalt de schrijver ons veel over godsdienst. Telkens spreekt hij daar van „goden“. De benaming „geesten“ (spirits) zou m. i. beter passen. Ook is er weinig verschil gemaakt, tussen verering van algemeen „goden“ en verering van „voorouders“. Op blz. 51 behandelt hij de invloed van missionarissen op de bevolking. Men krijgt soms de indruk, dat de missionarissen in het algemeen door onoordeelkundige maatregelen een verkeerden invloed uitoefenden. Hier generaliseert hij m. i. te veel, daar toch zeer vele missionarissen een juist inzicht hebben gehad in de inlandse volksziel en daarnaar handelden. Hetzelfde valt op, wanneer men op blz. 60 de opvatting van den schrijver leest omtrent het bestuur van de inboorlingen en de mogelijkheid opwerpt, dat de inboorlingen zich zelf kunnen besturen. Het is nog een te gevaarlijk terrein, om daarover te oordelen, en in, wat we hier lezen, moeten we enkel een persoonlijke opvatting van den schrijver zien. De kleine wenken voor den Europeaan, om zich aan te passen, zullen nuttig zijn. Maar men mag er niet te licht over denken, hoe een koloniserende- of mandaat-uitoefenende macht moet optreden. Na deze wereldoorlog zullen we veel ondervinding op kunnen doen, in hoever een zelfregering bij zulke inlanders mogelijk is.

2. De titel, die „New-Guinea“ vermeldt zou doen vermoeden, dat we over het gehele eiland iets vernemen. Hoofdzakelijk echter gaat 't over het Nederlands gedeelte. Een menigte van photos, die niet al te goed genoemd kunnen worden, verlucht een korte inhoud aan drukwerk. De lezer, die nog niets van dit gebied weet, kan vele kleine wetenswaardigheden opdoen, maar een enigszins deskundige niet. Op blz. 7 wordt op het eind van het hoofdstuk „discovery and exploration“ een toegift over missiewerk gegeven. Dit onderwerp is zeer beknopt en armoedig, en het verdient toch wel een meer waardige behandeling in een apart hoofdstuk. Bij de drie grote volksgroepen van Negritos, Papoeas en Melanesieërs, waarvan veel wetenswaardigheden worden verteld, mist men iets over hun talen. Nuttige stof had de schrijver uit bekende Duitse werken kunnen putten en zo een rijkere inhoud kunnen bieden.

HUB. HUBERS, S. V. D., Amersfoort.

**Barden John Glenn.** *A suggested Program of Teacher Training for Mission-Schools among the Batetela.* (Teachers College. Columbia University Contributions to Education, No. 853.) XI + 181 pp. in 8°. New York 1941. Bureau of Publications, Teachers College Columbia University. 525 West 120th Street. Price: \$ 2.35.

“An effectual program of education must be based upon the situation in which it is to operate” (p. 109). This principle has been the guiding light for Dr. BARDEN in preparing a most commendable and highly practical compendium on native education. Most notable is the recognition of the fact that the impact of Western civilization upon African life has effected many changes in the old native set-up. Nevertheless, as the author points out time and again, the education of the Batetela, or of any other group under similar circumstances, must be neither entirely European nor entirely African, but like the cultural conglomerate that has arisen, it must promote and foster the best elements of both. Thus, while information on scientific methods of agriculture should be indoctrinated by word and demonstration, native arts and crafts ought to be encouraged and saved from the oblivion to which the importation of foreign wares is all too speedily driving them. The aim of such education is, therefore, economic competence, the ability to lead healthy normal lives and to think for themselves, the development of social control based on ethical religious motives. High ideals indeed, and difficult of attainment, we think, even in our own society.

SYLVESTER A. SIEBER, S. V. D. (Chicago, Illinois).



**Dessauer Friedrich.** *Wissen und Bekenntnis.* Erörterung weltanschaulicher Probleme mit besonderer Berücksichtigung des Buches „Weltbild eines Naturforschers“ von ARNOLD HEIM. Unter Mitwirkung von WILHELM KOPPERS, JOH. BAPT. VILLIGER und LAUR. KILGER. 2. veränderte Auflage. 424 SS. in 8°. Olten (1946). Verlag OTTO WALTER AG. Preis : Fr. 14.50.

Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß die 1. Auflage dieses Sammelwerkes (siehe die Besprechung „Anthropos“ Bd. XXXVII-XL [1942/45] S. 460-462) schon innerhalb Jahresfrist vergriffen war und eine zweite Auflage vorbereitet werden konnte. Daß diese kein bloßer Abdruck der ersten ist, zeigt schon der um mehr als 80 Seiten vermehrte Umfang, an dem alle Beiträge Anteil haben, vor allem der ethnologische und der kirchengeschichtliche Abschnitt. Aber erst eine aufmerksame Vergleichung der beiden Auflagen läßt erkennen, wieviel sorgfältige Kleinarbeit hier wieder geleistet wurde. Stellenweise wurde die Gliederung des Stoffes durchsichtiger gestaltet, zahlreiche Einzelheiten wurden ergänzt oder klarer formuliert, vielfach wurde neue Literatur berücksichtigt, so z. B. S. 60-63 : KAJ BIRKET-SMITH, *Wir Menschen einst und jetzt* (Zürich 1944) ; S. 140 f. (Anm. 5a) : KARL MEULI, *Griechische Opferbräuche* (in : *Phyllobolia* für PETER VON DER MÜHLL [Basel 1945] S. 185-288). Insbesondere war es das Bestreben der Mitarbeiter, das Werk noch mehr von dem äußeren zeitlichen Anlaß seines Erscheinens, der Schrift von ARNOLD HEIM, zu distanzieren (S. 13). Wie es damit an zeitloser Objektivität gewonnen hat, so ist zu hoffen und zu wünschen, daß es auch an Nachhaltigkeit der Wirkung gewinnen möge.

JOSEF HENNINGER.

**Spring F.** *Hell-Dunkel.* Ägyptenfahrt. 303 SS. in 8°. Mit 32 Abbildungen. Bern 1946. PAUL HAUPT Verlag. Preis : in Ganzleinen Fr. 16.—.

An Reisebüchern über Ägypten ist kein Mangel, deshalb nimmt man ein neues Exemplar dieser Gattung immer etwas skeptisch zur Hand ; aber hier wird man angenehm enttäuscht. Nicht als ob in diesem Buch neue Tatsachen zu finden wären. Gewiß, die Verfasserin hat überall die Augen offengehalten und manche feine, bald amüsante, bald ernst stimmende Beobachtung gemacht. Aber „Hell-Dunkel“ soll ja kein Bericht, sondern ein Erlebnisbuch sein, deshalb durchaus subjektiv und eigenwillig, in der mit spielender Leichtigkeit gehandhabten Sprache ebenso wie im Inhalt und sogar in der Auswahl der Bilder. Manchmal plätschert die Darstellung leicht dahin ; doch das Meiste ist mit viel Besinnlichkeit geschrieben und kann einen recht nachdenklich machen. Wenn man sich auch hie und da den Ansichten der Verfasserin nicht anschließen will, empfindet man ihre Werturteile doch niemals als verletzend.

JOSEF HENNINGER.

**Bergman Sten.** *Durch Korea.* Streifzüge im Lande der Morgenstille. 178 SS. in 8°. Mit 61 Originalaufnahmen auf 40 Kunstdrucktafeln und einer Karte Koreas im Text. Zürich 1945. ALBERT MÜLLER Verlag, A.-G.

Der Originaltitel dieses von Dr. ERNST ALKER aus dem Schwedischen übertragenen Werkes lautet „I morgonstillhetens land“. Eine Expedition zum Studium der koreanischen Vogelwelt führte den Verfasser in den Jahren 1935/36 quer durch Korea, wobei er einen besonders großen Teil seiner Zeit im Norden, im mandschurisch-koreanischen Grenzgebiet, in den Diamantbergen und im Süden Koreas verbrachte. In bunter Folge

erzählt er von seinen verschiedenen Erlebnissen, von der Jagd nach seltenen Tieren, von Ausflügen an berühmte und landschaftlich besonders reizvolle Punkte, vom Beobachten der einheimischen Vögel. Anschaulich schildert er Leben und Treiben der Hauptstadt und der kleinen Orte, in denen er längere Zeit weilte. Daneben weiß er auch Sitten und Gebräuche des koreanischen Alltags wie Feste und Spiele zu beobachten und dem Leser, unterstützt von gelungenen Photos, ein lebendiges Bild des Landes zu vermitteln.

Dr. NELLY WANG.

**Vallotton Henry.** *Brésil, terre d'amour et de beauté.* 303 pp. in 8°. Avec 3 cartes et 70 illustr. Lausanne 1945. Librairie PAYOT. Prix : Fr. 10.—.

Auf fast zweijähriger Diplomatenreise in Flugzeug und Auto erlebt der Autor Brasiliens Üppigkeit und Weite. Seelenvoll lebendig flicht die Schilderung Landschaft, Menschen und Geschichte ineinander. Männer von gestern und ihr Lebenswerk treten hervor: Missionare, Politiker, Künstler, des weitem ein berühmter Name aus der Geschichte der Biologie: OSWALDO CRUZ, der PASTEUR Brasiliens. — Ethnologisch und religionsgeschichtlich hervorzuheben ist das 5. Kapitel, worin jene eigenartige Mischung von Fetischkult, altem Hochgottglauben, Naturmythologie und mutterrechtlichen Anschauungen mit katholischen Kultformen, wie sie in Bahia und Rio bei Nachkommen der alten Negersklaven noch herrscht, beschrieben ist. Interessant wären Vergleiche mit dem afrikanischen Ursprungsland, die Frage nach Parallel-Formen der erwähnten stark religiös gefärbten Initiation der Mädchen bei den Stämmen der alten Sklavenküste.

HUGO HUBER.

**Bachofen Johann Jakob.** *Gesammelte Werke.* Mit Benützung des Nachlasses unter Mitwirkung von MAX BURCKHARDT, MATTHIAS GELZER, OLOF GIGON, EMMANUEL KIENZLE, GUSTAV MEYER, KARL SCHEFOLD, AUGUST SIMONIUS, PETER VON DER MÜHLL herausgegeben von KARL MEULL. Erster Band: *Antrittsrede, Politische Betrachtungen über das Staatsleben des römischen Volkes, Beiträge zur Geschichte der Römer, Politische Aufsätze zur Zeitgeschichte.* Herausgegeben von MAX BURCKHARDT, MATTHIAS GELZER, GUSTAV MEYER, AUGUST SIMONIUS, PETER VON DER MÜHLL. 523 SS. in 8°. Basel 1943. Verlag BENNO SCHWABE & Co. Preis: in Leinen geb. Fr. 24.—, in Halbleder geb. Fr. 29.—.

Der vorliegende Band eröffnet verheißungsvoll die auf 10 Bände berechnete Gesamtausgabe der Werke des großen Baseler Gelehrten. Er enthält hauptsächlich Arbeiten des jungen BACHOFEN: die Antrittsrede „Das Naturrecht und das geschichtliche Recht in ihren Gegensätzen“, womit sich der Sechszwanzigjährige 1841 einführte; die „Politischen Betrachtungen über das Staatsleben des römischen Volkes“, 1848-1850 als Frucht seines Romaufenthaltes niedergeschrieben und jetzt zum erstenmal veröffentlicht; seine Beiträge zu der gemeinsam mit FR. DOR. GERLACH 1851 veröffentlichten „Geschichte der Römer“, worin der Abschnitt „Die Grundlagen des römischen Staatsrechtes“, ganz entsprechend BACHOFEN's Vorbildung und Neigungen, einen besonders breiten Raum einnimmt; schließlich politische Aufsätze zur Zeitgeschichte, 1847-1860 in Tageszeitungen veröffentlicht, und zwei Rezensionen aus den Jahren 1858 und 1863, die inhaltlich zu diesem Band passen. Der Anhang (S. 467-521) mit den „Nachworten“ und „Einzelnachweisen“ zu jeder der veröffentlichten Studien läßt erkennen, welche gewaltige Arbeit von den Herausgebern geleistet wurde. Dabei treten sie so bescheiden hinter dem Werk BACHOFEN's zurück, daß sie sogar darauf verzichtet haben, dem Gesamtwerk ein allgemeines Vorwort vorzuschicken. In den „Nach-

worten“ kommt jedoch, bei aller Pietät, auch die Kritik zu ihrem Rechte, die aber immer in eine Würdigung der positiven Seite von BACHOFEN's Leistung ausklingt. Aus den „Einzelnachweisen“ ergeben sich viele interessante Einblicke in BACHOFEN's geistige Verwurzelung und damit in die Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts überhaupt. Es kann nicht die Aufgabe dieser Besprechung sein, sich etwa mit den methodischen Grundsätzen für die Geschichtsschreibung über das klassische Altertum oder mit den geschichts- und rechtsphilosophischen Anschauungen auseinanderzusetzen, denen wir bei BACHOFEN begegnen; es muß hier genügen, auf diese wertvolle und in ihrer Exaktheit mustergültige Publikation hingewiesen zu haben. Hoffentlich folgt bald der 2. und 3. Band der Serie mit BACHOFEN's großem Werk „Das Mutterrecht“, durch das er am engsten mit der Geschichte der Ethnologie verbunden ist.

JOSEF HENNINGER.

**Lahovary Nicolas.** *Les Peuples Européens.* Leur passé ethnologique et leurs parentés réciproques d'après les dernières recherches sanguines et anthropologiques. Préface du Professeur EUGÈNE PITTARD, ancien Recteur de l'Université de Genève. 687 pp. in 8°. Neuchâtel (1946). Editions de La Baconnière. Prix : Fr. 26.—.

C'est un livre d'une considérable importance que je présente ici aux lecteurs d'Anthropos, et je regrette de ne pouvoir, pour le moment, le faire que provisoirement pour ainsi dire, car il demande et mérite une présentation beaucoup plus détaillée.

L'importance de ce livre consiste déjà dans les sujets que l'auteur y traite. Dans la première partie (pp. 73 à 194), il présente « une nouvelle méthode de détermination bio-anthropologique basée sur les caractères sanguins (l'isohémagglutination) », où l'on trouve un exposé des affinités sanguines des peuples européens très détaillé et traité avec une connaissance magistrale du sujet que je n'ai trouvé en aucun autre livre. La deuxième partie, la plus vaste (pp. 195 à 576), passe en revue, en 28 chapitres, tous les pays de l'Europe, avec leurs races et leurs peuples, pour établir une comparaison des autres « caractères physiques des peuples européens. Aperçu d'histoire ethnique. Les origines », donc une anthropologie physique complète des peuples de l'Europe. Là aussi, l'auteur déploie une connaissance approfondie, exceptionnelle, des matières et des problèmes exposés, ce qui apparaît déjà dans l'explication des sources apportées dans une bibliographie d'une abondance étonnante. Une troisième partie (pp. 577 à 658) apporte « les témoignages linguistiques et le substrat pré-aryen de l'Europe Centrale et Méridionale » qui devraient confirmer les affinités sanguines et anthropologiques en général établies dans les deux premières parties. Il est surprenant de voir les connaissances étendues de l'auteur en un domaine scientifique si différent des sciences anthropologiques. Ce qui manque à cet ouvrage d'une compréhension déjà si vaste, serait une quatrième partie culturelle, qui traiterait l'économie, la sociologie, l'éthique et la religion des anciens peuples européens. Sans doute, elle confirmerait plusieurs résultats acquis dans les trois parties antérieures, elle en complèterait ou spécialiserait certains et en corrigerait d'autres.

Pour connaître toute la valeur de cet ouvrage et pour pouvoir épuiser la richesse immense des dates et des résultats qu'il fournit, un Index rerum au moins serait nécessaire et deux autres, auctorum et populorum, seraient hautement désirables.

Dans deux des résultats que l'auteur présente, il rencontrera probablement aujourd'hui plus d'opposition qu'il n'en aurait trouvé dans un passé pas trop éloigné. C'est d'abord sa thèse de la constance des races qu'il soutient en face de la brachycéphalisation des races européennes qui, depuis longtemps, forme le problème des problèmes des anthropologues; je ne pourrais m'associer à sa solution générale qui est basée sur des métissages survenus. C'est ensuite sa thèse sur l'origine



nordique des Indo-Européens. Mais là, une conciliation avec la thèse de l'origine sud-est ne serait pas tout à fait exclue, parce que l'auteur ne défend pas une thèse des extrémistes nordiques; il formule sa thèse comme suit (p. 308): «... on peut conclure qu'au néolithique tardif, les 'Indo-Européens' étaient établis, grosso modo, au nord et à l'est du Rhin, du Danube supérieur et des Carpathes, environ jusqu'à la Duna et jusqu'au cours supérieur du Dniepr vers l'est, où ils se heurtaient aux Finno-Asiates.»

Ici, le manque de la quatrième partie, indiquée plus haut, se fait sentir: comment M. LAHOVARY explique-t-il la position importante du cheval dans l'économie et la sociologie des Indo-Européens?

Le fait est que je viens moi-même de publier (Luzern, J. STOCKER 1946) deux volumes d'un ouvrage intitulé « Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes » qui pourrait compléter l'ouvrage de M. LAHOVARY, et également, son ouvrage pourrait compléter le mien. Je n'hésite pas à confesser que l'ouvrage de M. LAHOVARY aurait été de grande utilité pour moi, si je l'avais connu auparavant. Peut-être M. LAHOVARY, de son côté, partage le même sentiment quant à mon ouvrage. Comme je l'ai indiqué plus haut, son livre me prêterait encore matière à beaucoup de discussions fructueuses.

G. SCHMIDT.

**Bünger Karl.** *Quellen zur Rechtsgeschichte der Tang-Zeit.* (Monumenta Serica, Monograph IX.) XV + 311 SS. in 8°. Peiping 1946. The Catholic University Press.

Das Buch zerfällt in zwei Teile: 1. den darstellenden Teil, SS. 1-72, mit Ausführungen über die Werke zum Recht der Tang-Zeit, über die Gesetzgebung der Tang-Zeit und ihre Rechtsquellen sowie über den Begriff der „Rechtswahrung“ (*shou-fa*). 2. SS. 73-232, die Übersetzungen des Kapitels über das Strafrecht aus dem *Chiu T'ang-shu* 50, *Hsin T'ang-shu* 56 und *T'ang Hui-Jao* 39-40. Den Beschluß bilden verschiedene Register und Tabellen, darunter ein sehr willkommenes Verzeichnis der Behörden und Beamtentitel zur Tang-Zeit.

Während wir über das moderne chinesische Recht viele europäische Arbeiten besitzen, ist das Studium der älteren Quellen bisher im Westen sehr vernachlässigt worden. In Japan hat es in Herrn NIDA NOBORU einen verdienstvollen Bearbeiter gefunden, der heute als Autorität auf dem Gebiete des Tang-Rechtes gilt. Da dieses die älteste, uns völlig erhaltene Kodifizierung darstellt und die Folgezeit weitgehend beeinflußt hat, muß es den Ausgangspunkt für alle rechtshistorischen Studien bilden, und hierdurch ist auch BÜNGER's Thema bestimmt. Die Übersetzung ist zuverlässig, klar und gut kommentiert. Die Texte bringen auch viel historisches Material, da sie mit Fällen aus dem Leben illustriert sind und häufig die Willkür der Beamten drastisch beleuchten. Sie zeigen uns weiter, wie intensiv man zur Tang-Zeit an der Verbesserung der Rechtsnormen gearbeitet hat. Der darstellende Teil mit den Ausführungen des geschulten Juristen über die Auswertung der Texte und die scharfe Abgrenzung der chinesischen Rechtsausdrücke bildet eine grundlegende Studie für sich. Hoffen wir, daß der Autor seine Arbeiten auf diesem Spezialgebiet fortsetzen kann. Juristen und Sinologen werden ihm in gleicher Weise Dank wissen, aber auch der Katholischen Universität, die das Erscheinen dieses wichtigen Werkes ermöglicht hat.

WALTER FUCHS, Peiping.

#### Druckfehlerberichtigung.

Auf S. 387 dieses Bandes, Zeile 11 von unten ist zu lesen: „Vererbung der geistigen Begabung“.

[Redaktionsschluß: 19. Juli 1947.]

## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. Il en sera rendu compte dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés. Les exemplaires envoyés en échange sont acceptés sans obligation pour nous d'en rendre compte.

- Adam Leonhard:** „Functionalism and Neo-Functionalism“. S.-A. aus „Oceania“, Vol. XVII, No. 1, September 1946.
- Annual Report of the Director to the Board of Trustees for the year 1939.** (Field Museum of Natural History. Report Series, Vol. 12, No. 1.) Chicago 1940.
- Annual Report of the Director to the Board of Trustees for the year 1940** (Field Museum of Natural History. Report Series, Vol. 12, No. 2). Chicago 1941.
- Ashkenazi Touvia:** „The Jews of Hadramaut“. S.-A. aus „Edoth“ („Communities“). A Quarterly for Folklore and Ethnology, Vol. II, No. 1-2. Palestine Institute of Folklore and Ethnology, Jerusalem 1946.
- Ashton E. H.:** „The Social Structure of the Southern Sotho Ward“ (Communications from the School of African Studies. New Series, No. 15). Cape Town 1946.
- Aubert de la Rüe E.:** „Les Nouvelles Hébrides“. Iles de cendre et de corail (Collection „France Forever“). L'Arbre, Montréal 1945.
- Bachatly Charles:** „Bibliographie de la Préhistoire Egyptienne (1869-1938)“. Préface par M. Etienne Drioton (Publications de la Société Royale de Géographie d'Egypte). Le Caire 1942.
- Bacot Jacques:** „Grammaire du Tibétain Littéraire“. Adrien-Maisonneuve, Paris 1946.
- Baldus Herbert:** „Problemas Indigenistas no Brasil“. S.-A. aus „América Indígena“, IV. Mexico 1944.
- — „Possibilidades de Pesquisas Etnograficas entre os Indios do Brasil“. S.-A. aus „Acta Americana“, Vol. III. 1945.
- — „Lendas dos Indios do Brasil“. Editora Brasiliense Limitada, São Paulo 1946.
- — „Curt Nimuendajú. 1883-1945“. S.-A. aus „American Anthropologist“, Vol. 48 (1946), No. 2.
- — „Ein wahrer Rassenforscher. Franz Boas und Deutschland“. S.-A. aus „Deutsche Blätter“, 4. Jahrg., 29. Heft. Santiago de Chile 1946.
- — **Willems Emilio:** „Casas e Tumulos de Japoneses no Vale da Ribeira de Iguape“. S.-A. aus „Revista do Arquivo Municipal“, No. LXXVII. São Paulo 1941.
- Bandi Hans-Georg:** „Die Schweiz zur Rentierzeit“. Kulturgeschichte der Rentierjäger am Ende der Eiszeit. Huber & Co., Frauenfeld 1947.
- Barden John Glenn:** „A Suggested Program of Teacher Training for Mission Schools among the Batetela“. Teachers College, Columbia Univ. Contributions to Education, No. 853. Bureau of Publications, New York 1941.
- Beals Ralph L.:** „The Contemporary Culture of the Cahita Indians“ (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 142). Washington 1945.
- — „Cherán: A Sierra Tarascan Village“ (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication No. 2). Washington 1946.
- Beecher W. J.:** „A Bird Collection from the Solomon Islands“ (Chicago Natural History Museum. Fieldiana-Zoology, Vol. 31, No. 4). Chicago 1945.
- Beckmann Johannes:** „Der Buddhismus als Missionsreligion“. S.-A. aus „Kath. Missions-jahrbuch der Schweiz“, 1940/41.

- Beckmann Johannes:** „Die Stellung der katholischen Mission zur bildenden Kunst der Eingeborenen in den Tropen“. S.-A. aus „Acta Tropica“, Vol. 2 (1945), No. 3. Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel.
- — — „Ein Dokument zur Geschichte des chinesischen Klerus im 18. Jahrhundert“. S.-A. aus „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ I (1945). Schöneck-Beckenried.
- — — „Die Lage der katholischen Missionen in China um 1815“. S.-A. aus „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ II (1946).
- — — „Die hierarchische Neuordnung in China. Ein geschichtlicher Rückblick“. S.-A. aus „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ III (1947).
- — — „Der religiöse Charakter von Mission und Missionar nach den Bestimmungen der Propagandakongregation“. S.-A. aus „Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz“, 1946.
- van Bakkum W.:** „Manggaraische Kunst“ (Koninklijke Vereeniging „Indisch Instituut“ te Amsterdam, Meded. No. LXVIII). E. J. Brill, Leiden 1946.
- Benedek András és Vargyas Lajos:** „Az Istenesi székelyek Betlehemes Játéka“ (Jeu de „Bethléem“ chez les sicules de Istenes). Erdélyi Néprajzi Tanulmányok (Studien zur Ethnologie Siebenbürgens, 1). Kolozsvár 1943.
- Bennett Wendell C.:** „The North Highlands of Peru. Excavations in the Callejon de Juaylas and at Chavin de Huantar“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 39, Part 1). New York 1944.
- Berbain Simone:** „Etudes sur la traite des noirs au Golfe de Guinée. Le Comptoir Français de Juda (Ouidah) au XVIII<sup>e</sup> siècle“ (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique noire, No. 3). Librairie Larose, Paris 1942.
- Berguer Georges:** „Traité de Psychologie de la Religion“. Librairie Payot, Lausanne 1946.
- Bernard Jean:** „La Pénicilline“. Editions Corrèa & Cie., Paris 1947.
- Bird Junius B.:** „Excavations in Northern Chile“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 38, Part 4). New York 1943.
- — — „Archaeology of the Hopedale Area, Labrador“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 39, Part 2). New York 1945.
- Birket-Smith Kaj:** „Geschichte der Kultur“. Eine allgemeine Ethnologie. Aus dem Dänischen von Hans Dietschy. Orell Füssli-Verlag, Zürich 1946.
- Bishop Louis B.:** „Ornithological Notes from Point Barrow, Alaska“. (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 12). Chicago 1944.
- Blake Emmet R.:** „A New Venezuelan Honey Creeper“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 14). Chicago 1940.
- — — „Two New Birds from British Guiana“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 20). Chicago 1941.
- — — and **Hanson Harold C.:** „Notes on a Collection of Birds from Michoacan, Mexico“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 22, No. 9). Chicago 1942.
- Bloch Julius:** „Structure grammaticale des langues dravidiennes“ (Publications du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, Tome 56). Adrien-Maisonneuve, Paris 1946.
- Boccassino Renato:** „L'Etnolisi di A. C. Blanc ed i risultati moderni dell'Etnologia“. S.-A. aus „Bull. di Paletnologia Italiana“, Nuova Serie, Anno VIII. Roma 1946.
- Boelaert E.:** „La Situation démographique des Nkundo-Mongo“. Centre d'Etude des Problèmes Sociaux Indigènes. Elisabethville (Congo Belge) 1946.
- Bois Thomas:** „L'âme des Kurdes à la lumière de leur folklore“ (Les Cahiers de l'Est, Nos. 5 et 6). Beyrouth 1946.
- Bondar Gregorio:** „New Palms of Bahia“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 9). Chicago 1942.
- Bossert H. Th.:** „Karatepe. Yeni Bir Eti Harabesi“ (Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi. Eski Oenasya Kültürleri Arastirma Enstitüsü Yayinlari: 1). Ueni-versite Basimevi, Istanbul 1946.
- Braun Samuel:** „Schiffahrten welche er in etliche neue Länder und Insulen gethan“. Anno 1617. Nachwort und Anmerkungen von Eduard Sieber. Ernst Reinhardt Verlag AG., Basel 1946.
- Breuil Henri:** „Quarante ans de Préhistoire“. Discours présidentiel prononcé à la séance du 28 janvier 1937 de la Société Préhistorique Française. S.-A. aus „Bull. de la Soc. Préhist. Franç.“, No. 1, 1937. Imprimerie Ch. Monnoyer, Le Mans 1937.
- — — „La Préhistoire“. Leçon d'ouverture de la chaire de préhistoire au collège de France. Emmanuel Grevin et fils, Imprimerie, Lagny 1937.
- — — „Les subdivisions du Paléolithique supérieur et leur signification“. S.-A. aus „Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques. Compte Rendu de la XIV<sup>e</sup> session“, Genève 1912, 2<sup>e</sup> Edition. 1937.
- — — „Le vrai niveau de l'industrie Abbevillienne de la Porte du Bois“ (Abbeville). S.-A. aus „L'Anthropologie“, Tom. 49 (1939). Paris 1939.
- — — „The Pleistocene Succession in the Somme Valley“. Paper No. 2, reprinted from the Proceedings of the Prehistoric Soc. for 1939.
- — — „La Grotte de Lascaux“. Rapport. Imprimerie Ribes, Perigueux 1940.



- Breuil Henri:** „Sea animals amongst the prehistoric rock paintings of Ladybrand“ With Addendum on „Prehistoric Fishing Scenes“ by **Walter W. Battiss**. S.-A. aus „South African Journal of Science“, Vol. XLI, Febr. 1945.
- — „The Old Palaeolithic Age in relation to Quaternary Sea-levels along the Southern Coast of Africa“. S.-A. aus „South African Journal of Science“, Vol. XLI, Febr. 1945.
- — „L'industrie de pierre, de stade paléolithique, des Tasmaniens“. S.-A. aus „Journal de la Société des Océanistes“, Vol. I (1945). Musée de l'Homme, Paris XVIe.
- — „Les gisements des Anthropoïdes à caractères hominiens du haut plateau sud-africain“. S.-A. aus „Experientia“, Vol. II (1946), No. 8.
- Briault M.:** „Sur les Pistes de l'A. E. F.“ Editions Alsatia, Paris 1945.
- Büchi Ernst C.:** „Die Gebeine aus dem Johanniterhaus Bubikon (Kt. Zürich), 12.-18. Jh.“ S.-A. aus „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol.“, 21. Jahrg. 1944/45.
- — „Die Skelettfunde aus der Wasserkirche in Zürich (12. Jahrhundert)“. S.-A. aus „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol.“, 22. Jahrg. 1945/46.
- Bühler Alfred:** „Die Reservemusterungen. Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer Technik, Entstehung und Herkunft“. S.-A. aus „Acta Tropica“, Vol. 3, No. 3/4. Verlag f. Recht u. Gesellsch., Basel 1946.
- — „Bauernhausforschung in der Schweiz“. Artikel in „Die Schweiz“, Nr. 4, April 1946. Buchdruck Bühler & Co., Bern.
- Bühler-Oppenheim Kr.:** „Die Initiation“. S.-A. aus „Ciba Zeitschrift“, Nr. 102 (Juli 1946).
- Burgin Miron:** „Handbook of Latin American Studies“. 1943, No. 9. A Selective Guide to the Material published in 1943 on Anthropology, Archives, Art, Economics, Education, Folklore, Geography, Government, History, International Relations, Labor and Social Welfare, Language and Literature, Law, Libraries, Music, and Philosophy. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press 1946.
- Burton-Brown T.:** „Studies in Third Millennium History“. Luzac and Co., London 1946.
- Buschardt Leo:** „Vrtra“. Det rituelle daemondrab i den vediske somakult (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser. Bd. XXX, Nr. 3). Ejnar Munksgaard, København 1945.
- Catalogue des Collections de l'Aurès. Muséum National d'Histoire Naturelle. Musée de l'Homme, Paris 1943.
- Cavazza Filippo:** „Intorno alla origine della umana sociabilità“. S.-A. aus „Annali Lateranensi“, Vol. V. Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1941.
- Cerulli Enrico:** „Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letteratura del medio evo latino“ (R. Università di Roma. Studi orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale, Vol. I). Dott. Giovanni Bardi, Editore, Roma 1943.
- — „Etiopi in Palestina“. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme, Vol. I (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana, Vol. XII). Roma, La Libreria dello Stato 1943.
- Chamberlin Ralph V.:** „Chilopods in the Collections of Field Museum of Natural History“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 28, No. 4). Chicago 1944.
- Christensen Arthur:** „Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes“ (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser Bd. XXIX, Nr. 4). Ejnar Munksgaard, København 1943.
- Clay Theresa:** „Bird Lice from the Tinamidæ“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 33). Chicago 1943.
- Collier Donald and Murra John V.:** „Survey and Excavations in Southern Ecuador“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 35). Chicago 1943.
- Collin Remy:** „Les deux savoirs“. Editions Albin Michel, Paris 1946.
- Comas Juan:** „Contribution à l'étude du métropisme“. S.-A. aus „Archives suisses d'Anthropologie générale“ (Genève) X (1941-42).
- Combès Mme et J. L.:** „Les femmes et la laine à Djerba“ (Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes-Tunis, 10). Tunis 1946.
- Conover Boardman:** „A Study of the Torrent Ducks“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 31). Chicago 1943.
- — „The North Pacific Allies of the Purple Sandpiper“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 11). Chicago 1944.
- — „Notes on some Neotropical Hawks“ (Chicago Natural History Museum. Fieldiana-Zoology, Vol. 31, No. 5). Chicago 1946.
- Coon Carleton S.:** „Southern Arabia, a problem for the future“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1944. Smithsonian Institution, Washington 1945.
- Cooper John M.:** „The Southern Hunters: An Introduction“. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. From Bull. 143, Handbook of South American Indians, Vol. 1. Washington 1946.

- Cooper John M.: „The Yahgan“. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. From Bull. 143, Handbook of South American Indians, Vol. 1. Washington 1946.
- — „The Ona“. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. From Bull. 143, Handbook of South American Indians, Vol. 1. Washington 1946.
- — „The Chono“. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. From Bulletin 143, Handbook of South American Indians. Washington 1946.
- — „The Patagonian and Pampean Hunters“. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. From Bull. 143, Handbook of South American Indians, Vol. 1. Washington 1946.
- — „The Araucanians“. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. From Bull. 143, Handbook of South American Indians, Vol. 2. Washington 1946.
- Coulter John Wesley: „Land Utilization in American Samoa“ (Bernice P. Bishop Museum Bull. 170). Honolulu, Hawaii 1941.
- Croizat Leon: „New Species of Croton from Guatemala“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 8). Chicago 1942.
- Culhane Thomas F.: „Missionaries and Anthropology“. S.-A. aus „Twentieth Century“. An Australian Quarterly Review, Vol. I, No. 1. Melbourne 1946.
- Dahlgren B. E.: „The Story of Food Plants“ (Field Museum of Natural History, Botany Leaflet 25). Chicago 1940.
- Das Tarakchandra: „The Purums, an Old Kuki Tribe of Manipur“. University of Calcutta 1945.
- Davidson Daniel Sutherland: „Aboriginal Australian String Figures“ (Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 84, No. 6). Philadelphia 1941.
- Davis D. Dwight: „Notes on the Anatomy of the Babirusa“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 22, No. 5). Chicago 1940.
- — and Story Elizabeth H.: „The Carotid Circulation in the Domestic Cat“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 28, No. 1). Chicago 1943.
- Delachaux Th.: „Méthodes et instruments de divination en Angola“. S.-A. aus „Acta Tropica“, Vol. 3 (1946), Nr. 2. Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel.
- Demeerseman A.: „Le problème tunisien“. Aperçus de psychologie, 2<sup>e</sup> série (Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes — Tunis, 8). 1945.
- Dessauer Friedrich: „Wissen und Bekenntnis“. Erörterung weltanschaulicher Probleme mit besonderer Berücksichtigung des Buches „Weltbild eines Naturforschers“ von Arnold Heim. Unter Mitwirkung von Wilhelm Koppers, Joh. Bapt. Villiger und Laur. Kilger. 2. veränd. Auflage. Otto Walter, Olten 1946.
- Dieterlen G.: „Les âmes des Dogons“ (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XL). Paris 1941.
- Dietschy Hans: „Ein Beitrag zur altnurkanischen Hagiographie: das kleine Schwarzgesicht“. S.-A. aus „Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie“, 1945/46.
- van Dijk Jan: „Zur Geschichte der Lallwortforschung“ (Inaugural-Dissertation). Fribourg 1946.
- Donner Kai: „La Sibérie“. La vie en Sibérie. — Les temps anciens. Traduit du finnois par Léon Froman. Gallimard, Paris 1946.
- Dorsey George Al. and Murie James R.: „Notes on Skidi Pawnee Society“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 27, No. 2). Chicago 1941.
- Drongelever Fortuyn: „Some Data on the Physical Anthropology of Oajana Indians“ (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut Amsterdam, Meded. No. LXIX). Uitgave van het Indisch Instituut, 1946.
- Drouet Francis: „The Filamentous Myxophyceae of Jamaica“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 20, No. 5). Chicago 1942.
- — „Myxophyceae of Eastern California and Western Nevada“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 21, No. 7). Chicago 1943.
- — „Studies in Myxophyceae I.“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 20, No. 6). Chicago 1942.
- Drumond Carlos: „Notas sobre os Trocanos“ (Boletim LVIII. Etnografia e Lingua Tupi-Guarani, No. 10). São Paulo (Brasil) 1946.
- — „Da partícula hába do tupi-guarani“ (Boletim LXVI. Etnografia e Lingua Tupi-Guarani, No. 12). São Paulo (Brasil) 1946.
- Dubouloz-Laffin Marie-Louise: „Le Bou-Mergoud“. Folklore Tunisien. Croyances et Coutumes populaires de Sfax et de sa région. G. P. Maisonneuve, Editeur, Paris 1946.
- Eberhard W.: „Otto Franke 1863-1946 In Memoriam“. S.-A. aus „Artibus Asiae“, Vol. IX (1946). Artibus Asiae Publishers, Ascona (Switzerland).
- — Rezension über: „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Bulletin No. 18 (Stockholm 1946). S.-A. aus „Artibus Asiae“, Vol. IX (1946). Ascona (Switzerland).
- Ekholm Gordon F.: „Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 38, Part 2). New York 1942.



- Ekholm Gordon F.:** „Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 38, Part 5). New York 1944.
- Emory Kenneth P.:** „Archaeology of Mangareva and Neighboring Atolls“ (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 163). Honolulu (Hawaii) 1939.
- — „Hawaiian Tattooing“ (Occasional Papers of Bernice P. Bishop Museum, Vol. XVIII, No. 17). Honolulu (Hawaii) 1946.
- Evans Robley D.:** „Measurements of the Age of the Solar System“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. VII, No. 6). Chicago 1943.
- Falsirol Olindo:** „Il totemismo e l'animalismo dell'anima“ (Civiltà e pensiero dei popoli primitivi). Casa Editrice Alfredo Rondinella, Napoli 1941.
- Faragó József:** „Ismeretlen Kriza-életrajzil“ (Der Folklorist J. Kriza nach unbekannten Lebensbeschreibungen). Erdélyi Néprajzi Tanulmányok (Studien zur Ethnologie Siebenbürgens, 3). Kolozsvár 1943.
- La Farge Oliver:** „Santa Eulalia“. The Religion of a Cuchumatan Indian Town. The University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1947.
- Faubleé J.:** „L'Ethnographie de Madagascar“. Musée de l'Homme. Les Editions de France et d'Outre-Mer, Paris VII. (s. a.)
- Field Henry:** „The Anthropology of Iraq. Part I, No. 1: The Upper Euphrates“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 30, Part I, No. 1). Chicago 1940.
- Filippi Ulysse:** „Connaissance du Monde Physique“. Préface de Louis de Broglie (Sciences d'aujourd'hui. Collection dirigée par André George). Editions Albin Michel, Paris 1947.
- Fleisch Henri:** „Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique“. Etudes de grammaire comparée. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLIII). Paris 1944.
- Fürer-Haimendorf Christoph von:** „The Chenchus, Jungle Folk of the Deccan“ (The Aboriginal Tribes of Hyderabad, Vol. I). With a Foreword by W. V. Grigson and Administrative Notes by R. M. Crofton. Macmillan & Co. Ltd., London 1943.
- — „Seasonal Nomadism and Economics of the Chenchus of Hyderabad“. S.-A. aus „Journ. of the Royal Asiatic Soc. of Bengal“, Vol. VII (1941).
- — „The Problem of Shifting-cultivation in Hyderabad State“. S.-A. aus „Hyderabad Forest Magazine“, Vol. II, No. 2 (Oct. 1942).
- — „Megalithic Ritual among the Gadabas and Bondos of Orissa“. S.-A. aus „Journ. of the Royal Asiatic Soc. of Bengal“, Vol. IX (1943).
- — „Food from Forests“. S.-A. aus „The Hyderabad Forest Magazine“, Vol. III, No. 1 (July 1943).
- — „The rôle of songs in Konyak Culture“. S.-A. aus „Man in India“, March 1943.
- — „Tribal Populations of Hyderabad Yesterday and Today“. S.-A. aus „Census of India“, Vol. XXI (1941). Government Central Press, Hyderabad-Deccan, 1945.
- — „Religion and Ethics among the Konyak Nagas and other Indian tribes“. S.-A. aus „Essays in Anthropology“. Presented to Rai Bahadur Sarat Chandra Roy.
- — „The Fortunes of a primitive tribe“. S.-A.
- Ganay Solange de:** „Les Devises des Dogons“ (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLI). Paris 1941.
- Gardet Louis:** „La mesure de notre liberté“. Les actes humains. Le décret et la justice (Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 9). Tunis 1946.
- Geoghegan Richard Henry:** „The Aleut Language“. The Elements of Aleut Grammar with a Dictionary in two parts containing basic vocabularies of Aleut and English. Edited by Frederick I. Martin, United States Department of the Interior. Washington 1944.
- Gil Antônio:** „Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa e sistema de jurisprudência dos pretos do Continente da Africa ocidental portuguesa além do Equador, tendentes a dar alguma idéia do carater peculiar das suas instituições primitivas“. Memoria precedida de uma Introdução de J. Philipson (Universidade de Sa Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras. Boletim LIV, Etnografia e Lingua Tupi-Guarani, No. 8). São Paulo (Brasil) 1945.
- Giraud Marcel:** „Le Métis Canadien“. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLIV). Paris 1945.
- de Goeje C. H.:** „Etudes linguistiques caribes“ (Verhandeligen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XL, No. 2). North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1946.
- Goguel Jean:** „L'homme dans l'Univers“. Editions Corrêa & Co., Paris 1947.
- Graf Olaf:** „Kaibara Ekiken“. Ein Beitrag zur japanischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts und zur chinesischen Sung-Philosophie. E. J. Brill, Leiden 1942.



- Grébaut Sylvain: „Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Griaule“. Tome Troisième. Sections X-XI (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXX). Bibliothèque Nationale, Dép. des Manuscrits. Paris 1944.
- Grey J. R., Capt.: „World's End“. Life and Laughter in the South Seas. Robertson and Mullens Ltd., Melbourne 1944.
- Gschwend Max: „Das Val Verzasca (Tessin)“. Seine Bevölkerung, Wirtschaft und Siedlung. Sauerländer & Co., Aarau 1946.
- Güterbock H. G.: „Kumarbi Efsanesi. Etice Metnin transkripsiyonu“ (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. seri, No. 11a). Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1946.
- Guigua A. et Magnin J.: „Le thé, la plante maudite“. S.-A. aus „Ibla“ 1946.
- Gunda Béla: „Magyar hatas az erdelyi roman nepi Míveltségre — Hungarian influence in the making of Roumanian folk civilization“ (Erdélyi néprajzi tanulmányok — Studien zur Ethnologie Siebenbürgens, 2). Kolozsvár 1943.
- — „Das Pferd der Székler“. S.-A. aus „Nép és Nyelv“, III. Kolozsvár 1943, No. 6.
- — „The ancient Slovak Spinning-method“. S.-A. aus „Národopisny Sbornik“, IV. Turócszentmárton 1943, No. 4, p. 262-268.
- — „A Funkcionalizmus Kérdése a Néprajzban — La question du fonctionnalisme dans l'ethnologie“ (Erdélyi Néprajzi Tanulmányok — Studien zur Ethnologie Siebenbürgens, 4). Kolozsvár 1945.
- Gusinde Martin: „Urmenschen im Feuerland“. Vom Forscher zum Stammesmitglied. Paul Zsolnay Verlag (Karl H. Bischoff). Berlin-Wien-Leipzig 1946.
- Haas Fritz: „Records of large Fresh-Water Mussels“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 24). Chicago 1941.
- — „Malacological Notes“, II (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 17). Chicago 1941.
- — „Malacological Notes“, III (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 1). Chicago 1943.
- — „Malacological Notes“, IV (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Zoology, Vol. 31, No. 2). Chicago 1945.
- — „Some Remarkable Shells of a South American Fresh-Water Mussel“ (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Zoology, Vol. 31, No. 3). Chicago 1945.
- von Hagen Wolfgang Victor: „The Aztec and Maya Papermakers“. With an Introduction by Dard Hunter. J. J. Augustin, Publisher, New York 1944.
- Hambis Louis: „Grammaire de la langue Mongole écrite“. Première Partie. Adrien-Maisonneuve, Paris 1946.
- Hambly Wilfred D.: „Craniometry of New Guinea“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 25, No. 3). Chicago 1940.
- — „Craniometry of Ambrym Island“ (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Anthropology, Vol. 37, No. 1). Chicago 1946.
- Handy E. S. Craighill: „The Hawaiian Planter“. Vol. I. His plants, methods and areas of cultivation (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 161). Honolulu (Hawaii) 1940.
- Hanson Harold C.: „A New Harvest Mouse from Wisconsin“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 14). Chicago 1944.
- Hatt Gudmund: „The Ownership of Cultivated Land“ (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser. Bd. XXVI, Nr. 6). Ejnar Munksgaard, København 1939.
- Havers Wilhelm: „Neuere Literatur zum Sprachtabu“ (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Kl., Sitzber. 223, Bd. 5). Rudolf M. Rohrer, Wien 1946.
- Hawkes Jacquetta: „Excavation of a Megalithic Tomb at Harristown, Co. Waterford“. S.-A. aus „The Journal of Royal Society of Antiquaries of Ireland“, Vol. LXXI, part IV. Dec. 1941.
- Hedin Sven: „History of the Expedition in Asia 1927-1935“. In collaboration with Folke Bergman. (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin, The Sino-Swedish Expedition, Publication 23-26, Part I-IV). Stockholm 1943-1945.
- Heine-Geldern Robert: „A Survey of Studies on Southeast Asia at American Universities and Colleges“. Southeast Asia Institute, New York 1943.
- — „Prehistoric Research in the Netherlands Indies“. Southeast Asia Institute, New York 1945.
- — „Research on Southeast Asia: Problems and Suggestions“. Southeast Asia Institute, New York 1946.
- Heizer Robert F.: „Francis Drake and the California Indians, 1579“ (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. XLIII, No. 4). University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1947.
- Held G. J.: „Papoea's van Waropen“. E. J. Brill, Leiden 1947.

- Hellmayr Charles E. and Conover Boardman:** „Catalogue of Birds of the Americas“, Part I, No. 1 (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 13, No. 1). Chicago 1942.
- Henninger Josef:** „Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran“. III-IV. S.-A. aus „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ (Schöneck/Beckenried, Schweiz). II (1946) Nr. 2; III (1947) Nr. 2.
- — — „Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht“. S.-A. aus „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ (Schöneck/Beckenried). II (1946) Nr. 4.
- — — „Über die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht“. S.-A. aus „Schweiz. Archiv für Volkskunde“, Band XLIV (1947).
- Hildebrand P.:** „Le Martyr Georges de Geel et les débuts de la Mission du Congo“ (1645-1652). Préface de Mgr. J. Dellepiane. Archives des Capucins, Anvers 1940.
- Hoebel E. Adamson:** „The Archaeology of Bone Cave, Miller County, Missouri“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 40, part 2). New York 1946.
- Höltker Georg:** „Ethnographica aus Neuguinea“. S.-A. aus „Annali Lateranensi“, Vol. IX. Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1945.
- — — „Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges“. S.-A. aus „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ (Schöneck/Beckenried). II (1945) Nr. 3.
- — — „Steinerne Ackerbaugeräte“. Ein Problem der Vor- und Frühgeschichte in völkerkundlicher Beleuchtung. S.-A. aus „Intern. Archiv für Ethnographie, Band XLV (1947) Heft 4-6.
- Holmer Nils M. and Wassén Henry:** „Mu-igala or the Way of Muu. A Medicine Song from the Cuna Indians of Panama“. With Translation and Comments. Ethnografiska Museum, Göteborg 1947.
- Huntingford G. W. B. and Bell C. R. V.:** „East African Background“. The Peoples of Kenya. India Kuu Press, Box 360, Nairobi 1945.
- Inselmann Rudolf:** „Letub, The Cult of the Secrets of Wealth“. A Thesis submitted to the Faculty of the Kennedy School of Missions Hartford Seminary Foundation in Candidacy for the Degree of Master of Arts. 1944.
- Juhos B. von:** „Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften“ (Pan-Bücherei, Gruppe: Philosophie, Nr. 20). Rudolf Birnbach, Abt. Pan-Verlag, Leipzig 1940.
- Köppel Robert:** „Zur Urgeschichte Palästinas“. Eine Übersicht aus Geologie, Prähistorie und Archäologie (Scripta Pontificii Instituti Biblici). Rom 1937.
- Koller Ange:** „Essai sur l'esprit du Berbère Marocain“. Préface de Serge Barrault. Imprimerie St-Paul, Fribourg en Suisse 1946.
- Koppers Wilhelm:** „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur“. S.-A. aus „Geographica Helvetica“ I (1946).
- — — „Urmensch und Urreligion“. S.-A. aus Dessauer, „Wissen und Bekenntnis“, 2. Veränderte Aufl. Verlag Otto Walter AG., Olten 1946.
- — — „Ergebnisse einer Forschungsreise in Zentralindien. Der Gottesgedanke bei dem Primitivvolk der Bhil“. S.-A. aus „Die Warte“, Beilage zu „Die Furche“. Wien 11. 4. 1946.
- — — and **Jungblut Leonhard:** „Betrothal Rites among the Bhil of North-Western Central India“. S.-A. aus „Artibus Asiae“, Vol. IX (1946). Artibus Asiae Publishers, Ascona (Switzerland).
- Krenn Franz und Ernst:** „Das Schulwesen auf Föroyar (Schafinseln)“. Druck: Berger & Schwarz, Zwettl, N. Oe. 1946.
- Kunst J.:** „Een en ander over de Muziek en den Dans op de Kei-Eilanden“ (Koninklijke Vereeniging „Indisch Instituut“ Meded. No. LXIV). Druk de Bussy, Amsterdam 1945.
- — — „The Peoples of the Indian Archipelago“. The Royal Society „Institute for the Indies“, Amsterdam. E. J. Brill, Leiden 1946.
- — — „Muziek en dans in de Buitengewesten“ (Koninklijke Vereeniging „Indisch Instituut“, Mededeeling Nr. LXVII). E. J. Brill, Leiden 1946.
- Kuper Hilda:** „An African Aristocracy“. Rank among the Swazi. International African Institute. Oxford University Press, London - New York - Toronto 1947.
- Lacam R., Niederlender A., Vallois H. V.:** „Le gisement mésolithique du Cuzoul de Gramat“ (Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine, Mémoire 21). Masson et Cie Edit., Paris 1944.
- Lahovary Nicolas:** „Les peuples européens. Leur passé ethnologique et leurs parentés réciproques d'après les dernières recherches sanguines et anthropologiques“. Préface du Prof. Eugène Pittard. Editions de La Baconnière, Neuchâtel 1946.
- Lambert H. W.:** „The Use of Indigenous Authorities in Tribal Administration: Studies of the Meru in Kenya Colony“ (University of Cape Town. Communications from the School of African Studies, New Series No. 16), April 1947.
- Law Bimala Churn:** „The Magadhas in ancient India“ (Royal Asiatic Society Monographs, Vol. XXIV). Luzac and Co., London 1946.

- nhardt Maurice: „Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie" (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLVI). Institut d'Ethnologie, Paris 1946.
- Leroi-Gourhan André: „Archéologie du Pacifique-Nord". Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLVII). Institut d'Ethnologie, Paris 1946.
- Lestrade G. P.: „Some Problems of Bantu Language Development". S.-A. aus „South African Journal of Science", Vol. XLII (1946).
- Lett Lewis: „Papua. Its People and its Promise — Past and Future". F. W. Cheshire Pty. Ltd., Melbourne 1944.
- — „Savage Tales". F. W. Cheshire Pty. Ltd., Melbourne 1946.
- Lewy E.: „On the Distribution of the Languages in the Old Eurasian Region". Philological Society. Stephen Austin & Sons Ltd., Hertford 1944.
- Leyder Jean: „Le graphisme et l'expression graphique au Congo Belge". S.-A. aus „Les Vétérans Coloniaux 1876-1908" (Bruxelles) XIX (1947) No. 5.
- — „Enquête relative à la recherche et l'étude de dessins de jeunes primitifs du Congo belge". S.-A. aus „Les Vétérans Coloniaux 1876-1908" (Bruxelles) XIX (1947) No. 6.
- Lin Tsiu-Sen: „China und Japan im Spiegel der Geschichte". Zweiter Band: Vom Jahre 1070 bis zur Gegenwart. Eugen Rentsch Verlag, Erlench-Zürich 1946.
- Little George A.: „Brendan the Navigator". An Interpretation. M. H. Gill and Son Ltd., Dublin 1946.
- Loukotka Cestmir: „Vývoj Písma". Orbis, Praha 1946.
- Lumière Auguste: „La tuberculose, maladie congénitale" (Sciences d'aujourd'hui. Collection dirigée par André George). Albin Michel, Paris 1946.
- Luomala Katharine: „Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun" (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 168). Honolulu (Hawaii) 1940.
- de Lyée de Belleau M.: „Du Cameroun au Hoggar". Editions Alsatia, Paris 1945.
- Macbride Francis J.: „Flora of Peru" (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. XIII, Part II, No. 3). Chicago 1941.
- — „Flora of Peru" (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. XIII, Part III, No. 1). Chicago 1943.
- Banks Macleod M.: „British Calendar Customs Orkney and Shetland". John Wylie & Co, Glasgow 1946.
- Mager Alois: „Mystik als seelische Wirklichkeit". Eine Psychologie der Mystik. Anton Pustet, Graz-Salzburg 1945.
- Malan B. D.: „Bifaced Middle Stone Age Points from Natal". S.-A. aus „South African Journal of Science", Vol. XLI (1945).
- — „The Distribution and Chronology of the Medderpoort Culture". S.-A. aus „South African Journal of Science", Vol. XLII (1946).
- Mandelbaum David G.: „The Plains Cree" (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 37, Part 2). New York 1940.
- Martin Paul S., Rinaldo John and Kelly Marjorie: „The Su Site. Excavations at a Mogollon Village, Western New Mexico 1939" (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 32, No. 1). Chicago 1940.
- — „The Su Site. Excavations at a Mogollon Village, Western New Mexico. Second Season 1941" (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 32, No. 2). Chicago 1943.
- — Quimby George I., Collier Donald: „Indians before Columbus. Twenty Thousand Years of North American History Revealed by Archaeology". The University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1947.
- — and Willis Elizabeth S.: „Anasazi Painted Pottery in Field Museum of Natural History" (Field Museum of Natural History, Anthropology, Memoirs, Vol. 5). Chicago 1940.
- Martin Richard A.: „Ancient Seals of the Near East" (Field Museum of Natural History, Anthropology, Leaflet 34). Chicago 1940.
- Maupoil Bernard: „La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves" (Thèse pour le Doctorat ès Lettres). Paris 1943.
- McGrew Paul O.: „The Aplodontioidea" (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 9, No. 1). Chicago 1941.
- — „A new Procyonid from the Miocene of Nebraska" (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 5). Chicago 1941.
- — „A New Miocene Lagomorph" (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 6). Chicago 1941.
- — „Heteromyids from the Miocene and Lower Oligocene" (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 9). Chicago 1941.
- — „An Osteoborus from Honduras" (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 12). Chicago 1944.



- McGrew Paul O.:** „The Aelurodon Saevus Group“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 13). Chicago 1944.
- — „An Early Pleistocene (Blancan) Fauna from Nebraska“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 9, No. 2). Chicago 1944.
- Mead Margaret:** „The Mountain Arapesh. II. Supernaturalism“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 37, Part 3). New York 1940.
- Meade Grayson E.:** „A new Erinaceid from the Lower Miocene“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 7). Chicago 1941.
- Menges Karl H.:** Rez. über: 1. Muhammed Ahmed Simsar, The Waqfiyah of Ahmed Pāšā; 2. Björn Collinder, Jukagirisch und Uralisch. S.-A. aus „Language“, Vol. 18 (1942).
- — „The Function and Origin of the Tungus Tense in -ra and some related Questions of Tungus Grammar“. S.-A. aus „Language“, Vol. 19 (1943).
- — „Altaic Loanwords in Slavonic“. S.-A. aus „Language“, Vol. 20 (1944).
- — „Etymological Notes on some Păcănăg Names“. S.-A. aus „Byzantion“, Vol. XVII (1944-1945).
- — „Description of an Armenian Manuscript“. S.-A. aus „Byzantion“, Vol. XVII (1944-1945).
- — „Qaraqalpaq Grammar“ Part one: Phonology. King's Crown Press. New York 1947.
- Métraux Alfred:** „Ethnology of Easter Island“ (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 160). Honolulu (Hawaii) 1940.
- — „Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco Argentino“. S.-A. aus „Relaciones de la Soc. Argentina de Antropología“, IV. Buenos Aires 1944.
- — „Easter Island“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1944. Smithsonian Institution, Washington 1945.
- — „Ritos de transito de los Indios Sudamericanos. I. La Pubertad de las Mujeres“. Mendoza 1945.
- — „Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco“ (Memoirs of the American Folklore Soc., Vol. 40). Philadelphia 1946.
- — „The Concept of Soul in Haitian Vodú“. S.-A. aus „Southwestern Journ. of Anthropology“. The University of New Mexico Press, Albuquerque 1946.
- — „Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco“. S.-A. aus „Sociologia“, Vol. VII. Brusco & Co., São Paulo (Brasil) 1946.
- Meyer Heinrich:** „Das Parakwesen in Glauben und Kult bei den Eingebornen an der Nordostküste Neuguineas“. S.-A. aus „Annali Lateranensi“, Vol. VII. Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1943.
- Migliorini Bruno:** „Linguistica“. Felice Le Monnier, Firenze 1946.
- Monod Théodore:** „L'Adrer Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien“ (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XIX). Paris 1932.
- — „Contributions à l'étude du Sahara occidental“. Publiées sous la direction de Théodore Monod (Publications du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française. Série B, No. 5). Librairie Larose, Paris 1939.
- Moritz Hans:** „Rasse, Konstitution und Seelenleben“. Franz Deuticke, Wien 1947.
- Mortelmans G.:** „Plages soulevées a industries lithiques de la région de Keurbooms River, District de Kynsna, Province du Cap“. S.-A. aus „South African Journal of Science“, Vol. XLI (1945).
- Movius Hallam L.:** „Report on a Stone Age Excavation at Rough Island, Stangford Lough, County Down“. S.-A. aus „The Journal of Royal Society of Antiquaries of Ireland“, Vol. LXX, Part III (1940).
- Murdock George Peter:** „Ethnographic Bibliography of North America“ (Yale Anthropological Studies, Vol. 1). Yale University Press, New Haven-London 1941.
- Needham James G. and Bullock Dillman S.:** „The Odonata of Chile“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 32). Chicago 1943.
- Ninck Martin:** „Die Entdeckung von Europa durch die Griechen“. Benno Schwabe & Co., Basel 1945.
- Numazawa Franz Kiichi:** „Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie“ (Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften, Ethnologische Reihe, Band II). Librairie du Recueil Sirey, Paris — Verlag Josef Stocker, Luzern 1946.
- Olbrechts Frans M.:** „Bijdrage tot de Kennis van de Chronologie der Afrikaansche Plastiek“ (Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut. Verhandelingen. — Verzameling in 8<sup>o</sup>, Boek X, Afl. 2). Georges van Campenhout, Brussel 1941.
- — „Plastiek van Kongo“. Uitgeversmij. N. V. Standaard-Boekhandel Antwerpen 1946.
- Osgood Wilfred Hudson:** „Papers on Mammalogy“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 27). Chicago 1941.

- Osgood Wilfred Hudson: „The Mammals of Chile“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 30). Chicago 1943.
- — „Nine New South American Rodents“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 13). Chicago 1944.
- — „A New Rodent from Dutch New Guinea“ (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Zoology, Vol. 31, No. 1). Chicago 1945.
- — „A New Octodont Rodent from the Paraguayan Chaco“ (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Zoology, Vol. 31, No. 6). Chicago 1946.
- Outes Félix F.: „Carta inédita de la Extremidad Austral de América. Construida por el P. José Cardiel S. J. en 1747“ (Universidad de Buenos-Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Museo Etnográfico. Publicaciones Serie B, No. 1). Buenos Aires 1940.
- — „Iconografía de Buenos-Aires Colonial“ (Universidad de Buenos-Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Museo Etnográfico. Publicaciones Serie B, No. 2). Buenos Aires 1940.
- Parenti Raffaello: „Contributo alla conoscenza della craniologia del Fezzan“. S.-A. aus „Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia“, Vol. LXXV (1945).
- — „Gli angoli di torsione e deviazione delle ossa dell'arto inferiore dell'uomo e loro rapporti reciproci“. S.-A. aus „Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia“, Vol. LXXXVI (1946).
- Patterson Bryan: „An Adiantine Litoptern from the Deseado Formation of Patagonia“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 2). Chicago 1940.
- — „The Status of Progaulepithecus Ameghino“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 3). Chicago 1940.
- — „A New Phororhacoid Bird from the Deseado Formation of Patagonia“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 8). Chicago 1941.
- Pedersen Holger: „Zur tocharischen Sprachgeschichte“ (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser Bd. XXX Nr. 2). Ejnar Munksgaard, Kopenhagen 1944.
- Pereira A. B. de Bragança: „Etnografia da India Portuguesa“. Vol. I & II. Tipografia Rangel. Bastorá, India Portuguesa, 1940.
- Pettitt George A.: „Primitive Education in North America“ (Anthropological Papers of the University of California). University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1946.
- Philipson J.: „Nota sôbre a interpretação sociologica de alguns designativos de parentesco do Tupi-Guarani“ (Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim LVI. Etnografia e Lingua Tupi-Guarani No. 9). São Paulo (Brasil) 1946.
- — „O Parentesco Tupi-Guarani“ (Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim LIV. Etnografia e Lingua Tupi-Guarani No. 11). São Paulo (Brasil) 1946.
- Poll Max: „Révision de la Faune ichthyologique du Lac Tanganika“ (Annales du Musée du Congo Belge, Tervuren [Belgique]). Van Campenhout, Bruxelles 1946.
- Pope Clifford H.: „Copulatory Adjustment in Snakes“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 22). Chicago 1941.
- Quimby George I.: „Pottery from the Aleutian Islands“ (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Anthropology, Vol. 36, No. 1). Chicago 1945.
- Quinn James H.: „Rubber Molds and Plaster Casts in the Paleontological Laboratory“ (Field Museum of Natural History, Technique Series, No. 6). Chicago 1940.
- Rafferty Joseph: „Bronze Age Burials at Halverstown, Co. Kildare“. S.-A. aus „The Journal of Royal Society of Antiquaries of Ireland“. Vol. LXX (1940).
- — „The Tumulus-Cemetery of Carrowjames Co. Mayo“. S.-A. aus „The Journ. of the Galway Archaeological and Historical Society“, Vol. XIX (1940).
- — „Knocknalappa Crannóg, Co. Clare“. S.-A. aus „North Munster Antiquarian Journal“. Limerick 1942.
- Rainey Froelich G.: „Eskimo Prehistory: The Okvik Site on the Puvuk Islands“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 37, Part 4). New York 1941.
- Ray Eugene: „New Mordellid Beetles from the Western Hemisphere“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 7). Chicago 1944.
- Reed Stephen Winsor: „The Making of modern New Guinea“. With Special Reference to culture contact in the mandated territory (American Philosophical Society Memoirs, Vol. XVIII). Philadelphia 1943.
- Révész G.: „Ursprung und Vorgeschichte der Sprache“. A. Francke AG. Verlag, Bern.
- Riesenfeld Alfons: „Fruchtbarkeitsriten in Melanesien“. S.-A. aus „Intern. Archiv für Ethnographie“, Bd. XXXVII (1939), Heft 1-2.
- — „Rattan Cuirasses and Gourd Penis-cases in New Guinea“. S.-A. aus „Man“ 46 (1946).

- Riesenfeld Alfons:** „Le palais osseux et ses rapports avec quelques autres caractères du crâne“. S.-A. aus „Archives suisses d'Anthropologie générale“ (Genève). Tome XII (1946).
- — et **Pittard Eugène:** „Os wormiens examinés en fonction du développement du crâne. Note 1 et 2“. S.-A. aus „Compte Rendu des séances de la Société de Physique et d'Histoire naturelle de Genève“, Vol. 61 (1944) No. 2.
- van Riet Lowe C.:** „The Possible Dawn of Art in South Africa“. S.-A. aus „South African Journal of Science“, Vol. XLII (1946). Johannesburg 1946.
- — „The Coastal Smithfield and Bipolar Technique“. S.-A. aus „South African Journal of Science“, Vol. XLII (1946). Johannesburg 1946.
- — „Preservation of prehistoric rock paintings and petroglyphs“. S.-A. aus „SAMAB“, Vol. III (1946) No. 15.
- Riggs Elmer S.:** „Preliminary Description of two Lower Miocene Carnivores“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 10). Chicago 1942.
- — „Some Early Miocene Carnivores“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 9, No. 3). Chicago 1945.
- Rivet Paul:** „Les origines de l'homme américain“ (Collection „France Forever“). Mont-réal 1943.
- — „Los orígenes del hombre Americano“. Traducción española de José Recasens. Ediciones Cuadernos Americanos. Mexico 1943.
- — „Le groupe Kokonuko“. S.-A. aus „Journ. de la Soc. des Américanistes“. Tome XXXIII (1941). Paris 1946.
- — „Un dialecte hoka colombien: Le Yurumangi“. S.-A. aus „Journ. de la Soc. des Américanistes“, Tome XXXIV (1942). Paris 1946.
- — et **Arsandaux H.:** „La métallurgie en Amérique précolombienne“ (Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXXIX). Institut d'Ethnologie, Paris 1946.
- Roberts Frank H. H.:** „The New World Paleo-Indian“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1944. Smithsonian Institution, Washington 1945.
- Ruiz Hipólito:** „Travels of Ruiz, Pavón, and Dombey in Peru and Chile (1777-1788)“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 21). Chicago 1940.
- Sacleux Ch.:** „Dictionnaire Swahili-Français“. Tome II (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXXVII). Paris 1941.
- Sanborn Colin Campbell:** „External Characters of the Bats of the Subfamily Glossophaginae“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 25). Chicago 1943.
- Santa-Olalla Julio Martinez:** „Esquema paleontológico de la península Hispánica“. 2. Edición. Madrid 1946.
- Schaden Egon:** „Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil“ (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Boletim LXI, Antropologia No. 1). São Paulo (Brasil) 1946.
- Schärer H.:** „Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo“. 26 Tafeln 1 Karte. E. J. Brill, Leiden 1946.
- Schebesta Paul:** „Les Pygmées“. Traduit de l'allemand par François Berge. Gallimard, Paris 1940.
- Schlaginhaufen Otto:** „Rothaarigkeit bei der schweizerischen Bevölkerung“. S.-A. aus „Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthropol. u. Ethnol.“, 21. Jahrg. 1944/45.
- — „Der Anteil Zürichs an der Entwicklung der Anthropologie in der Zeit von 1896-1945“. S.-A. aus „Festschrift z. 200-Jahr-Feier d. Naturf. Ges. in Zürich 1746-1946“. Gebr. Fretz AG., Zürich 1946.
- Schmidt Karl P.:** „A New Turtle of the Genus Podocnemis from the Cretaceous of Arkansas“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 1). Chicago 1940.
- — „The Amphibians and Reptiles of British Honduras“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 22, No. 8). Chicago 1941.
- — „Notes on Texan Snakes of the Genus Salvadora“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 12). Chicago 1941.
- — „A New Toad from Western China“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 13). Chicago 1940.
- — „Reptiles and Amphibians from Central Arabia“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 16). Chicago 1941.
- — „The Herpetological Fauna of the Salama Basin, Baja Verapaz, Guatemala“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 21). Chicago 1941.
- — „A New Fossil Alligator from Nebraska“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 4). Chicago 1941.



- Schmidt Karl P.: „Amphibians and Reptiles from the Sudan“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 29). Chicago 1943.
- — „New Frogs from Misiones and Uruguay“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 9). Chicago 1944.
- — „Two New *Thalassemyd* Turtles from the Cretaceous of Arkansas“ (Field Museum of Natural History, Geological Series, Vol. 8, No. 11). Chicago 1944.
- — „A New Turtle from the Paleocene of Colorado“ (Chicago Natural History Museum, Fieldiana-Geology, Vol. 10, No. 1). Chicago 1945.
- — and Owens David W.: „Amphibians and Reptiles of Northern Coahuila, Mexico“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 6). Chicago 1944.
- — and Smith Hobart M.: „Notes on Coral Snakes from Mexico“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 2). Chicago 1943.
- — and Smith Tarleton F.: „Amphibians and Reptiles of the Big Bend Region of Texas“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 5). Chicago 1944.
- — and Walker Warren F. Jr.: „Peruvian Snakes from the University of Arequipa“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 26). Chicago 1943.
- — — — „Snakes of the Peruvian Coastal Region“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 27). Chicago 1943.
- — — — „Three New Snakes from the Peruvian Andes“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 28). Chicago 1943.
- Schmidt Wilhelm: „Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes“. II. Band: Die Völker des Abendlandes. Josef Stocker, Luzern 1946.
- — „Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens und Afrikas“. S.-A. aus „Scientia“, Febr.-Apr. 1943. Mailand 1943.
- Schneider Marius: „El Origen Musical de los Animales-Simbolos en la Mitologia y la Escultura Antiguas“. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Español de Musicología. Barcelona 1946.
- Schönbauer Ernst: „Die Res gestae Divi Augusti in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung“ (Akademie d. Wiss. in Wien. Phil.-histor. Kl., Sitzungsber., 224. Bd., 2. Abh.). Rudolf M. Rohrer, Wien 1946.
- Schulien Michele: „Nuovi orizzonti in campo di Etnologia e di storia delle Religioni“ (Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae). Domus Editorialis Marietti, Taurini-Romae 1941.
- Schumacher Peter: „Binnenvulkanismus in Ruanda“ (Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut, XVI [1945] 3). Bruxelles.
- Schurhammer Georg: „Der hl. Franz Xaver in Japan (1549-1551)“ (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, I). Schöneck/Beckenried 1947.
- Seevers Charles H.: „New Termitophilous Diptera from the Neotropics“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 18). Chicago 1941.
- — „A New Subfamily of Beetles Parasitic on Mammals“. Staphylinidae, Amblyopininae (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 28, No. 3). Chicago 1944.
- Segall Walter: „The Auditory Region of the Arctoid Carnivores“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 3). Chicago 1943.
- Shapiro H. L.: „The Anthropometry of Pukapuka“. Based upon Data collected by Ernest and Pearl Beaglehole (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 38, Part 3). New York 1942.
- Sherff Earl Edward: „A New Genus of Compositae from Northwestern Alabama“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 6). Chicago 1940.
- — „Additions to our Knowledge of the American and Hawaiian Floras“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 7). Chicago 1941.
- — „Hawaiian Pittospora. Some Mexican Coreopsidae. A Note of *Xylosma* Hawaiianense seem“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 10). Chicago 1942.
- Shetrone Henry C.: „A Unique Prehistoric Irrigation Project“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1945. Smithsonian Institution, Washington 1946.
- Sicher Harry: „Masticatory Apparatus in the Giant Panda and the Bears“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 4). Chicago 1944.
- — „Masticatory Apparatus of the Sloths“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 10). Chicago 1944.
- Sieber S. A. and Coughlin E.: „Anthropological Questionnaire. No. 1: Religion and Magic“. Techny (Illinois) 1945.
- Simmons Leo W.: „The Rôle of the Aged in Primitive Society“. New Haven. Published for the Department of Sociology by Yale University Press, London 1945.
- Slanar Hans: „Zur Kartographie und Morphologie des Donaudeltas“ (Wiener Geographische Studien, 12). Touristik-Verlag, Wien 1945.

- Slowik Fritz:** „Vergleichend-morphologische Untersuchungen an der Clavicula des Menschen und anderer Primaten“ (Dissertation). Stampfenbach AG., Zürich 1945.
- Smith Hobart M.:** „A New Subspecies of *Sceloporus Jarrovi* from Mexico“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 23). Chicago 1941.
- — „The White Sands Earless Lizard“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 30). Chicago 1943.
- — „Snakes of the Hoogstraal Expeditions to Northern Mexico“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 8). Chicago 1944.
- Smith J. Russell:** „Grassland and Farmland as Factors in the Cyclical Development of Eurasian History“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1944. Smithsonian Institution, Washington 1945.
- Smith Margaret M. A.:** „Al-Ghazālī — The Mystic“. Luzac & Co., London 1944.
- „South East Asia Institute. Aims, Activities, Publications and Research Plans“. S.-A. aus „Far Eastern Quarterly“ — Special „Netherlands Indies“ Issue. Columbia University Press, New York 1946.
- Speiser Felix:** „Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee“ (Denkschriften der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, Bd. LXXVII, Abh. 1). Gebr. Fretz AG., Zürich 1946.
- — „Neu-Caledonien, die südlichen Neuen Hebriden und Polynesien“. S.-A. aus „Verhdl. d. Naturforsch. Ges. in Basel“, Bd. LVII. Birkhäuser & Co., Basel 1946.
- — „Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1945“. S.-A. aus „Verhandlungen der Naturforsch. Ges. in Basel“, Band LVII. Basel 1946.
- — „Die Pygmäenfrage“. S.-A. aus „Experientia“, Vol. II/8 (1946).
- Spoehr Alexander:** „Camp, Clan, and Kin among the Cow Creek Seminole of Florida“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 33, No. 1). Chicago 1941.
- — „Kinship System of the Seminole“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 33, No. 2). Chicago 1942.
- — „The Florida Seminole Camp“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 33, No. 3). Chicago 1944.
- Spring F.:** „Hell-Dunkel“. Ägyptenfahrt. Paul Haupt Verlag, Bern 1946.
- Staden Juan:** „Vera Historia y descripción de un país de las salvages desnudas, feroces gentes devoradoras de hombres, situado en el nuevo mundo America“. Traducción y comentarios de Edmundo Wernicke (Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Museo Etnográfico. Biblioteca de Fuentes I). Buenos Aires 1944.
- Standley Paul C.:** „Studies of American Plants, X-XI (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 2 and 3). Chicago 1940.
- — and **Steyermark Julian A.:** „Studies of Central American Plants, I-VI (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 22, No. 4; Vol. 23, No. 1-4). Chicago 1940-1944.
- — — — „Flora of Guatemala“ (Chicago Natural History Museum. Fieldiana: Botany, Vol. 24, Part V). Chicago 1946.
- Steinmann Alfred:** „Exposition des tissus dans le monde: Le batik“. S.-A. aus „Les Musées de Genève“, Sept. 1945. Genève 1945.
- — „Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich im Jahre 1945/46“. S.-A. aus „Geographica Helvetica“ I (1946).
- — „Der Anteil Zürichs an der völkerkundlichen Forschung“. S.-A. aus „Festschrift zur 200-Jahr-Feier der Naturforsch. Gesellsch. in Zürich (1746-1946)“, Zürich 1946.
- — „Figurations humaines sur les batiks de Java“. S.-A. aus „Hyphé“ I (1946). Editions: „La Tribune de Genève“ 1946.
- — „Batiken“. S.-A. aus „Ciba-Rundschau“ Nr. 69, Jan. 1947. Basel 1947.
- Steward Julian H.:** „Handbook of South American Indians. Vol. 1: The Marginal Tribes. Vol. 2: The Andean Civilizations“ (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143). Washington 1946.
- Stewart T. D.:** „A Reexamination of the Fossil Human Skeletal Remains from Melbourne, Florida“. With Further Data on the Vero Skull (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 106, No. 10). Smithsonian Institution, Washington 1946.
- Steyermark Julian A.:** „Spring Flora of Missouri“. Missouri Botanical Garden, St. Louis and Field Museum of Natural History Chicago. St. Louis 1940.
- — „Studies of the Vegetation of Missouri: I. Natural Plant Associations and Succession in the Ozarks of Missouri. II. Phanerogamic Flora of the Fresh-Water Springs in the Ozarks of Missouri“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. IX, Nos. 5 and 6). Chicago 1940-1941.
- Stirling M. W.:** „Concepts of the Sun among American Indians“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1945. Smithsonian Institution, Washington 1946.
- Van Straelen H.:** „L'avenir religieux de l'Extrême-Orient“. S.-A. aus „Rythmes du Monde“, I (1946) No. 1. Paris-Lyon.



- Van Straelen H.: „The Church in Asia“. S.-A. aus „The Eastern Churches Quarterly“, January-March, 1947.
- — „Esquisses de l'âme japonaise“. S.-A. aus „Cahiers des auxiliaires laïques des Missions“, April 1947. Bruxelles 1947.
- Sturms Ed.: „Die Altkstätten in Litauen“ (Contributions of Baltic University No. 3). Hamburg 1946.
- Sugranyes de Franch Ramon: „Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps“ (Arbeiten aus dem Juristischen Seminar der Universität Freiburg/Schweiz, 1). Librairie de l'Université, Fribourg 1946.
- Súilleabháin Seán Ó.: „A Handbook of Irish Folklore“. John English & Co., Wexford 1942.
- Swanton John R.: „The Indians of the Southeastern United States“ (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 137). Washington 1946.
- Taylor William Randolph: „Tropical Marine Algae of the Arthur Schott Herbarium“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. 21, No. 4). Chicago 1941.
- Tempels Placied P. O. F. M.: „Bantoe - Filosofie“ (Kongo-Overzee Bibl., Universiteit te Gent, IV). De Sikkel, Antwerpen 1946.
- Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck): „Arts and Crafts of the Cook Islands“ (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 179). Honolulu (Hawaii) 1944.
- — „An Introduction to Polynesian Anthropology“ (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 187). Honolulu (Hawaii) 1945.
- Thompson Laura: „Southern Lau, Fiji: an Ethnography“ (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 162). Honolulu (Hawaii) 1940.
- — „The Native Culture of the Marianas Islands“ (Bernice P. Bishop Museum, Bull. 185). Honolulu (Hawaii) 1945.
- Thomson Stewart Craig: „Studies of the Anatomy of the Extrahepatic Biliary Tract in Mammalia“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 22, No. 6). Chicago 1940.
- Tirén Karl: „Die Lappische Volksmusik. Aufzeichnungen von Juoikos-Melodien bei den schwedischen Lappen“. Einleitung: Wilhelm Peterson-Berger. Übersetzt: Björn Collinder. Herausgeber: Ernst Manker (Nordiska Museet: Acta Lapponica, III). Hugo Gebers Förlag, Stockholm 1942.
- Traub Robert: „New North American Fleas“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 29, No. 15). Chicago 1944.
- Traylor Melvin A.: „Birds from the Yucatan Peninsula“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 24, No. 19). Chicago 1941.
- Urvoy Y.: „Les Bassins du Niger“. Etude de Géographie physique et de Paléogéographie (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 4). Librairie Larose, Paris 1942.
- — „Petit Atlas ethno-démographique du Soudan entre Sénégal et Tchad“ (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 5). Librairie Larose, Paris 1942.
- Valignano Alessandro: „Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone“. Edizione critica, Introduzione e Note di Giuseppe Fr. Schütte S. J. Edizioni di „Storia e Letteratura“, Roma 1946.
- Valloton Henry: „Brésil. Terre d'amour et de beauté“. Librairie Payot, Lausanne 1945.
- Vannicelli Luigi: „La Religione dei Lolo“. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'estremo oriente (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Vol. II). „Vita e Pensiero“, Milano 1944.
- — „L'etnologia moderna e la sua importanza“. S.-A. aus „Vita e Pensiero“ (Milano). Anno XXX (1947) Fasc. 5.
- Vaufrey Raymond: „L'Art rupestre Nord-Africain“ (Archives de l'Institut de Paléontologie humaine, Mémoire 20). Masson & Cie. Edit., Paris 1939.
- Vroklage B. A. G.: „Het universeele in den Godsdienst, tevens ideëele Grondslag voor Missionneering“. S.-A. aus „Het Missiewerk“ 1946, Afl. 3. Teteringen N.-B.
- Washburn S. L.: „Thinking about Race“. S.-A. aus „Smithsonian Report“ for 1945. Washington 1945.
- Weiss Richard: „Volkskunde der Schweiz“. Grundriß. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1946.
- Wenzel Rupert L.: „New and Little Known Neotropical Histeridae (Coleoptera)“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 22, No. 7). Chicago 1941.
- — „On the Classification of the Histerid Beetles“ (Field Museum of Natural History, Zoological Series, Vol. 28, No. 2). Chicago 1944.
- Whitford A. C.: „Textile Fibers Used in Eastern Aboriginal North America“ (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 38, Part 1). New York 1941.
- Wilbur Martin C.: „Slavery in China During the Former Han Dynasty“ (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. 34). Chicago 1943.
- Wilhelm Adolf: „Αἰγυπτιακά“ I. Teil (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl., 224. Bd., 1. Abh.). Rudolf M. Rohrer, Wien 1946.



- Willems Emilio:** „A Aculturação dos Alemães no Brasil“ (Brasiliana, Serie 5a, Vol. 250). Companhia Editora Nacional, Rua dos Gusmões, 639, São Paulo (Brasil) 1946.
- Wils J. A. F.:** „De flexietypen in de verschillende talen der wereld“. S.-A. aus „Handelingen van het Negentiende Nederlandsche Philologen-Congres, 25-26. IV. 1946“. Wolters Uitgevers-Maatschappij NV., Groningen-Batavia 1946.
- Wilson Godfrey & Monica:** „The Analysis of Social Change. Based on Observations in Central Africa“. Cambridge University Press, London 1945.
- Woodburn M. Kathleen:** „Backwash of Empire“. Life in New Hebrides. Georgian House, Melbourne 1944.
- Wulff K.:** „Über das Verhältnis des Malayo-Polynesischen zum Indochinesischen“ (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser Bd. XXVII, Nr. 2). Ejnar Munksgaard, Kopenhagen 1942.
- Wurm Stefan:** „Der özbekische Dialekt von Andidschan“. Phonetische und morphologische Studien, Texte. Teil I (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., 224. Bd., 3. Abh.). Rudolf M. Rohrer, Brünn-München-Wien 1945.
- Yuncker T. G.:** „Flora of the Aguan Valley and the Coastal Regions near La Ceiba Honduras“ (Field Museum of Natural History, Botanical Series, Vol. IX, No. 4). Chicago 1940.
- Zangerl Rainer:** „Fossil Specimens of Macrochelys from the Tertiary of the Plains“ (Field Museum of Natural History, Fieldiana-Geology, Vol. 10, No. 2). Chicago 1945.
-

## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues\*.

**Acta Archaeologica** (København). XVI. 1945. 1-3.

Shetelig Haakon, The Viking Graves in Great Britain and Ireland. — Steensberg Axel, The Vebbestrup Plough. An Iron Age Plough of the Crook-ard Type from a Jutland Bog. — Jessen Knud, The Environment and Dating of the Vebbestrup Plough. With Observations on the Age of the Walle Plough. — Glob P. V., Ploughs of the Døstrup Type found in Denmark.

**Acta Tropica** (Basel). III. 1946.

1. Delachaux Th., Méthodes et instruments de divination en Angola. — 2. Coste Chr., Anciennes figurations du Rinocéros de l'Inde. — Delachaux Th., Méthodes et instruments de divination en Angola (suite). — 3. Bühler Alfred, Die Reservemusterungen. — 4. Bühler Alfred, Die Reservemusterungen (Schluß).

**Annales de Géographie** (Bulletin de la Société de Géographie) (Paris). LV. 1946.

297. Despois J., Les genres de vie des populations de la forêt dans le Camérout oriental. — 298. Robert J., Un habitat temporaire: l'écurie-grange dans les Alpes françaises du Nord. — 300. Mercier M., L'irrigation au Fezzan.

**Annali Lateranensi** (Città del Vaticano).

VII. 1943. Maarschalkerweerd Pancrazio, Un ignorato missionario degli Araucani nel sec. XIX. Il Padre Romolo Poggi da San Remo O. F. M. — Haile Berard, Soul concepts of the Navaho. — Meyer Heinrich, Parakwesen in Glauben und Kult bei den Eingeborenen an der Nordostküste Neuguineas. — Bugeau François, Les Wakikouyou et la guerre. — Malandra Alfredo, Tradizioni storiche di alcuni gruppi della Tribù Acioli. — VIII. 1944. Lefevre Renato, Riflessi etiopici nella cultura europea del Medioevo e del Rinascimento. — Santandrea Stefano, The Luo of the Bahr-el-Ghazal. — Champagne Emery, Traits de la vie païenne dans la Préfecture apostolique de Navrongo. — Arndt Paul, Der Kult der Lionesen (Mittelflores). — Schulien Michele, Elementi non autoctoni nell'ideologia religiosa di Roma antica. — IX. 1945. Valentini Giuseppe, La famiglia nel Diritto tradizionale albanese. — De Luchon Pascal, Le mariage chez les Gouraghés. — Santandrea Stefano, The Luo of the Bahr-el-Ghazal. — Höltker Georg, Ethnographica aus Neuguinea. — Grottanelli Vinigi L., Acconciature e vestiario dei Koma al confine etiopico-sudanese. — Lefevre Renato, Riflessi etiopici nella cultura europea del Medioevo e del Rinascimento. — X. 1946. Ferrari Alfonsa, Il Compendio delle Perfezioni di Aryasura. — Moreno Martino M., Mistica musulmana e mistica indiana.

\* Infolge der Kriegsverhältnisse sind manche Zeitschriften verspätet eingetroffen oder ganz ausgeblieben. Man wird deshalb die Lücken in der Zeitschriftenschau entschuldigen.

En raison des circonstances actuelles, un certain nombre de périodiques ne nous sont pas parvenus, ou nous sont parvenus en retard. On voudra bien, en conséquence, excuser les lacunes de cette Revue des Revues.

**Anuario Musical (Barcelona). I. 1946.**

**Spanke Hans** †, La teoría árabe sobre el origen de la lírica románica a la luz de las últimas investigaciones. — **Pujol Francisco** †, Clasificación de las canciones populares. — **Schneider Marius**, A propósito del influjo árabe: Ensayo de etnografía musical de la España medieval.

**Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève).**

X. 1941-42. 1-2. **Sauter Marc R.**, Contribution à l'étude anthropologique des populations du haut moyen âge dans le bassin du Léman et le Jura. Le problème des Burgondes. Recherches d'anthropologie historique. — **Duparc Germaine**, Contribution à l'étude anthropologique de la colonne vertébrale. — **Comas Juan**, Contribution à l'étude du métropisme. — XI. 1945-46. 1. **Kaufmann Hélène** et **Lobsiger-Dellenbach Marguerite**, Crânes du cimetière de la Madeleine à Lausanne (Suisse). — **Kaufmann Hélène**, Répertoire bibliographique et topographique des documents anthropologiques vaudois. — **Pittard Eugène**, A propos de la trépanation préhistorique. — **Sauter Marc R.**, Les races brachycéphales du Proche-Orient, des origines à nos jours. — 2. **Pittard Eugène** et **Sauter Marc R.**, Un squelette magdalénien de la Station des Grenouilles (Veyrier, Hte-Savoie). — **Jayet Adrien**, Glaciologie quarternaire et préhistoire. Quelques vues nouvelles. — **Lobsiger-Dellenbach Marguerite**, Figurines en terre modelée du Dahomey. — **E. P.**, Les civilisations précolombiennes au Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève. — **M. L.-D.**, Etudes océaniques. — XII. 1946. **Koby F.-Ed.**, Remarques sur la chronologie des sols de cavernes, à propos de Cotencher et de Schnurenloch. — **Bandi H.-G.**, La répartition des tombes mégalithiques. — **Moll et Neukomm**, Sépultures sous tumuli de l'époque de Hallstatt découvertes aux environs de Neuchâtel. — **Hoffmann-Grobéty Amélie**, L'analyse pollinique, sa méthode et son application en archéologie. — **Speiser Félix**, Les Polynésiens sont-ils des Aryens? — **Burnier Théophile**, Notes d'ethnographie zambézienne. — **Lobsiger-Dellenbach Marguerite**, Les bâtons-messages en Australie. — **Dietschy Hans**, Les deux aspects de la civilisation. Notes d'ethnopsychologie.

**Archives suisses des traditions populaires (Bâle).**

(Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Basel).

XLIII. 1946. **Aebischer Paul**, Mont Gibloux = „montagne des diables“? — **Baumann Ernst**, Volkskundliches zur Bruder Klausen-Verehrung. — **Baumgartner Walter**, Das Nachleben der Adonisgärten auf Sardinien und im übrigen Mittelmeergebiet. — **Bertogg Hercli**, Aus der Welt der Bündner Vaganten. — **Bianconi Piero**, Samuele Butler nel Ticino. — **Bielander Josef**, Zur Geltung der Blutrache im Wallis. — **Boesch Bruno**, Über die Sammlung und Erforschung der deutschschweizerischen Orts- und Flurnamen. — **Bruckner Wilhelm**, Von der sprachlichen Eigenart Basels. — **Dela-chaux Constant**, Le tressage de la paille au Pays-d'Enhaut. — **Deonna W.**, Superstitions à Genève aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. — **Escher Walter**, Das Aufkommen einiger Jahresbräuche im Prätigau. — **Geiger Paul** und **Weiss Richard**, Aus dem Atlas der schweizerischen Volkskunde. — **Gschwend Max**, Wanderungsprobleme im Val Verzasca (Tessin). — **Gyr Willy**, Die Kuhkämpfe im Val d'Anniviers. — **Jounod Louis**, Le Pays de Vaud a-t-il connu le „Kiltgang“? — **Keller Oscar** †, La boucherie à domicile dans la Suisse romande. — **Maissen Alfons**, Barets u baras pintgas. — **Mathil Frédéric**, Enfantines de Genève. — **Meier John**, Die Ballade von Schön Adelheid. — **Meuli Karl**, Entstehung und Sinn der Trauersitten. — **Pfister Arnold**, Bemerkungen zu den Grundlagen der Volkskunst. — **Ranke Friedrich**, Volksmärchen und Volksart. — **Robertini Agostino**, Il Beato Manfredo Settala. — **Singer S.**, Die Religion der Germanen. — **Sooder Melchior**, Die alten Bienenwohnungen der Schweiz. — **Speiser Felix**, Sitte, Brauch und Recht. — **Surdez Jules**, Lai Grillenatte. La „Grillonnette“. — **Wyrsh Jakob**, Das Volk von Unterwalden. — XLIV. 1947. 1. **Matt Hans von**, Die Frauen im Unüberwindlichen Großen Rat von Stans. — **Henninger Josef**, Über die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht. — **Elsener Ferdinand**, Zur „Befreiung“ des Scharfrichters. — 2. **Surdez Jules**, La médecine populaire aux Franches-Montagnes. — **Brockmann-Jerosch Marie**, Das Burgunderkamin. — **Weiser-Aall Lily**, Erlebnisgrundlagen der Volksüberlieferung und Dichtung.

**Archivio per l'Antropologia e la Etnologia (Firenze).**

LXXII. 1942. 1-4. **Pennacchiotti M.**, Contributo alla conoscenza dei gruppi sanguigni negli Albanesi. — **Graziosi P.**, L'uomo fossile della Barma Grande ai Balzi Rossi nel Museo di Mentone. — **Sacchetti A.**, La correlazione tra statura, indice cefalico,



lunghezza e larghezza della testa come criterio di diagnosi razziale dei gruppi umani. — **Massari C.**, Contributo allo conoscenza antropologica degli Arabi. — **Graffi-Benassi E.**, Nuovi contributi allo studio del metopismo. — **Filipelli L.**, Le misure del bacino nei Toscani attuali. — **Bianchi L.**, Confronto della concentrazione cellulare nella corteccia cerebrale nei Primati e nelle Razze umane. — **Graziosi P.**, Necropoli di Ghira presso Brach (Fezzan). — **Leonardi P.**, Un nuovo giacimento di interesse paleontologico presso il Ponte Catena alla periferia di Verona. — **Degani M.**, Contributo ad una più esatta topografia del Musteriano nella provincia di Reggio Emilia. — LXXIII. 1943. 1-4. **Beccari N.**, *Ameranthropoides loysi*, gli Atelini e l'importanza della morfologia cerebrale nella classificazione delle scimmie. — **Graziosi P.**, Stazione preistorica delle Gole del Furlo presso Fossombrone. — LXXIV. 1944. 1-4. **Genna G.**, I Seri. — Contributo alla conoscenza delle razze indigene del Messico. — **Pieraccini G. e G.**, Ibridazione tra un Negro ed una Bianca. L'eredità biologica in sette generazioni successive. — **Graziosi P.**, La Grotta all'Onda secondo gli scavi dell'Istituto Italiano di Paleontologia Umana. — **Bianchi L.**, Considerazioni sulla forma del cervello nei Primati e nell'Uomo. — LXXV. 1945. 1-4. **Parenti D. R.**, Contributo alla conoscenza della craniologia del Fezzan. — **Zavatti S.**, Un angolo poco noto della Dalmazia: il comune di Zuppa e la sua popolazione. — LXXVI. 1946. **Parenti R.**, Gli angoli di torsione e di deviazione delle ossa dell'arto inferiore dell'uomo e loro rapporti reciproci. — **Battaglia R.**, Tradizioni natalizie. L'albero di Natale. — **Bruno G.**, Sulle variazioni regionali dei crani italiani con particolare riguardo al comportamento dell'indice orbitario.

#### Archivum Historicum Societatis Jesu (Roma). XIV. 1945. 1-2.

**Wicki Josef**, Die „Historia do Malavar“ des P. Diogo Gonçalves S. I.

#### Belleten (Ankara).

X. 1946. 38. **Senyürek Muzaffer S.**, Study of the skulls from Masat-Höyük, excavated under the auspices of the Turkish Historical Society. — 40. **Özgüç Tahsin**, Untersuchungen über archäologische Funde aus Anatolien I. — XI. 1947. 41. **Özgüç Tahsin** und **Akok Mahmut**, Die Ausgrabungen an zwei Tumuli auf dem Mausoleumhügel bei Ankara.

#### Biblica (Roma).

XXVII. 1946. 1-2. **Piatti T.**, Una nuova interpretazione del Cantico di Dèbora (I). — **Vosté J.-M.**, A propos de l'écriture persane. — **Zolli E.**, La tavoletta di Gezer. — 3. **Piatti T.**, Una nuova interpretazione del Cantico di Dèbora (II). — **Koch R.**, Der Gottesgeist und der Messias (I). — 4. **Koch R.**, Der Gottesgeist und der Messias (II). — XXVIII. 1947. 1-2. **Moscato S.**, Il biconsonantismo nelle lingue semitiche.

#### Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië ('s-Gravenhage).

CII. 1943. 1-2. **Gerooms H.**, Over de derde persoon meervoud in het Austronesisch. — **Kern R. A.**, De Soendasche Umpak Basa. — **Gonda J.**, De z. g. hulppraedicaatswoorden in Maleis en Javaans. — **Van Ronkel S.**, De Maleische verteling van den dief-schrift-geleerde en haar Arabisch origineel. — **Kern R. A.**, Wortels en grondwoorden in de Austronesische talen. — 3-4. **Gonda J.**, Indonesische lasvormen. — **Van Kan J.**, Uit de Ceilonsche rechtsgeschiedenis. — **Van Ronkel S.**, Rānīris Maleische geschrift: Exposé der Religies. — **Bouman M. A.**, De Aloreesche dansplaats. — **Gonda J.**, Indonesische relativa. — **Kern R. A.**, Joartan wedergevonden? — **Dormeier J. J.**, Geschiedkundige aantekeningen betreffende Banggai en Gapi. — CIII. 1946. 1-2. **Bosch F. D. K.**, In memoriam Dr. N. J. Krom. 5. September 1883 - 8 Maart 1945 — **Burger Adolf**, Voorloopige Manggaraise spraakkunst. — **Gonda J.**, De Javaansche den-vorm. — 3-4. **De Boer D. W. N.**, Zeden, gewoonten en wetten van Nai Pospos. — **Kern R. A.**, Djakat Anak. — **Van Ronkel Ph. S.**, Aanvulling der beschrijving van de Maleische — en Minangkabausche handschriften, benevens een Atjehsch handschrift, in het bezit van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.

#### Boletim Bibliografico (São Paulo). II. 1945. 8.

**Baldus Herbert**, **Curt Nimuendajú**, — **Cavalheiro Edgard**, Evolução do conto brasileiro.

## Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie (Neuchâtel).

LI. 1945. 1. Lagercrantz Eliel, Problèmes psychologiques en lapologie. — 2. Gabus Jean, La colonisation de la boucle du Niger. — Dami Aldo, Théorie de la continuité daco-roumaine. — LII. 1946. 1. Dami Aldo, Théorie de la continuité daco-roumaine.

## Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich). XXII. 1945-46.

Speiser Felix, Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee. — Büchi Ernst C., Die Skelettfunde aus der Wasserkirche in Zürich (12. Jahrh.). — Mohler W., Blumenopfer auf einem Schalenstein in Java. — Sauter Marc-R., Anthropologie de la Suisse italienne.

## Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris).

XXXIX. 1942. 1-2. Bastin A., Les industries préhistoriques du Plateau d'Athée (Indre-et-Loire). — Lwoff S., Fouilles Péricard et Lwoff à La Marche (Vienne). — 3-4. Breuil Abbé H., Vaultier M. et Zbyszewski G., Les plages anciennes portugaises et leurs industries paléolithiques. — Ferrier J., Les lampes du Paléolithique en Gironde. — 5-6. Barrard G., Un oppidum néolithique de la région de Vézelay (Yonne). — 7-9. Peyrony D., A propos de quelques gravures du Palaeolithique supérieur et du Mésolithique. — Desmaisons H., Haches dites Caraïbes et Pics néolithiques des mineurs marocains. — 10-12. Lhote H., Découverte d'un atelier de perles néolithiques dans la région de Gao (Soudan Français). — XL. 1943. 1-3. Lhote H., Découverte d'un atelier de perles néolithiques dans la région de Gao (Soudan Français). — Guillien Y., Le Paléolithique charrentais : essai paléogéographique. — 4-6. Alimen H., Les obscurités de quelques problèmes géologiques du Quaternaire. — Giraud Ed., L'industrie néolithique de Villejuif (Seine). Fort des Hautes-Bruyères. — Stephen-Chauvet, Enquête sur les flèches à tranchant transversal. — 7-9. De la Roche Jean, Station de l'Ain Djema en Chaouïa (Maroc). — Stephen-Chauvet, Considérations sur la perforation des perles préhistoriques. — 10-12. Peyrony D., Combe-Capelle. — Bourdier F., Les Glaciations et la Chronologie préhistorique. — Robert R., Nouvelles fouilles à Bedeilhac. — XLI. 1944. 1-3. Fitte Paul, Contribution à l'étude du Préhistorique de la région de Sefrou (Moyen-Atlas) (Maroc). — Blanchard J., Remarques sur diverses théories récentes concernant les climats glaciaires. — Guillien Yves, Crue et Décrue glaciaires. Remarques paléoclimatiques. — 4-6. Lhote H., Contribution à la préhistoire du Sahara. — Giraud Ed. et Vignard Ed., L'Alios spécial des gisements Tardenoisien de la région Parisienne. — Arnal Jean, Trois Mégalithes inédits du bois de Valène. — 7-9. Fitte Paul, Un gisement moustérien ancien (Atérien) à Kasserine (Tunisie). — Poirot G., Quelques notes sur des silex trouvés dans le Mecklembourg. — 10-12. Pottier G., L'Homo soloensis ou Javanthropus. — XLII. 1945. 1-3. Gaudron G., La Préhistoire en France de 1939 à 1945. — Lambert H., Gravures pariétales de la Grotte Saint-Jean du Roc à Marcamps (Gironde). — Louis M. et Peyrolle D., La sépulture mégalithique du Mas-Neuf (commune de Claret-Herault). — 4-6. Tamisier A., Les ocres aux temps préhistoriques (Inventaire des découvertes faites dans le département de Vaucluse). — 7-9. Lejay A., Les mégalithes du département du Jura. — Borelli E. et P. Giot R., Sculptures énigmatiques sur deux roches des environs de Pont-Aven (Finistère). — Vignard E., Levalloisien et Moustérien d'Europe et d'Afrique. Leur place dans le Quaternaire. — 10-12. Pervès M., Notes sommaires de préhistoire Syro-Libanaise. — Baudet J., Les instruments à retouches en sens inverses dans la chronologie préhistorique. — Pervès M., Notes de préhistoire africaine, Hoggar, Sahara occidental, Cameroun.

## Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Paris).

I. 1939. 4. Laforgue P. et Mauny R., Contribution à la préhistoire de la région de Tichitt (Mauritanie). — Sidibé M., Famille, vie sociale et vie religieuse chez les Birifor et les Oulé. — Ahmadou Ba M., Notice sur Maghama et le canton du Littama. — Martin H., L'Association agricole ou „širka fe-l harâta“ en Mauritanie. — Monteil V., L'Oeuvre d'Idrisi. — II. 1940. 1-2. Merlo Christian, Hiérarchie fétichiste de Ouidah. — Vieillard Gilbert, Notes sur les Peuls du Fouta-Djallon. — Yaro J. et Diko S., A propos des crocodiles sacrés de Bandiagara. — Laforgue P., Notes sur Aoudaghost. — Traoré M., Jeux et jouets des enfants foula. — Monod Th., Nouvelles remarques sur Teghaza.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).

XIII. 1945. 6. de Beaucorps, L'asservissement chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari. — Verbeken A., Etude sur le mariage coutumier chez les Bantou. — Tanghe Mgr, A propos de la "Philosophie bantoue". — Dethier F. M., Notes sur les institutions et coutumes judiciaires des Nkundu-Mongo. — XIV. 1946. 7. Devaux V., Le mariage en droit coutumier congolais, à propos d'un livre de M. A. Sohier. — Dethier F. M., Notes sur les institutions et coutumes judiciaires des Nkundu-Mongo. — 8. Devaux V., La Philosophie bantoue. — Lambo L., Etude sur les Balala. — 9. Sohier M., Le droit coutumier du Congo belge. — Lambo L., Etude sur les Balala. — 11. Delaere Jacques, A propos des cousins croisés. — Gille A., Notes sur une forme d'assistance en justice au Ruanda. — Gille A., L'Umuganuro ou Fête du Sorgho en Urundi. — 12. Sohier M., Le droit coutumier du Congo belge. — Braun M., Le mariage chez les Bahavu. — XV. 1947. 1. Sendandoye Gratien, Note sur les formes du testament dans le droit coutumier Munya-Rwanda de la région d'Astrida. — Dethier F. M., De quelques effets juridiques de la *gaza ya se* ou excision. — Van de Ginste F., Le Lupambula chez les Basuku. — Van de Ginste F., Le mariage chez les Basuku. — 2. Van de Ginste F., Le mariage chez les Basuku.

Bulletin of the Baroda State Museum and Picture Gallery (Baroda).

I. 1943-44. 1. Gadre A. S., Nalanda Seals in the Baroda State Museum. — Bhattacharyya B., Twenty-Two Buddhist Miniatures from Bengal. — Goetz H., A Unique Deccani Miniature. — Devkar V. L., The Art Exhibition of the 15th Gujarati Literary Conference. — 2. Goetz H., A Dynamic Theory of Indian Art History. — Bhattacharyya B., Seven Buddhist Sculptures. — Shah U. P., Jain Sculptures in the Baroda Museum. — Gangoly O. C., A Group of Vallabbāchārya or Nāthdwāra Paintings. — Gadre A. S., Seven Bronzes in the Baroda State Museum. — II. 1944-45. 1. Dikshit K. N., The Dawn of Civilization in India. — Sankalia H. D., Stone Age Tools in the Baroda Museum. — Goetz H., A Chola Natarāja Bronze. — Goetz H., An Illustration from the Hamza-Nāma, the earliest Mughal Manuscript. — Goetz H., Rājā Išvarī Sen of Mandi and the History of Kāngrā Painting. — Bhattacharyya B., Three Buddhist Metal Images in the Baroda Museum. — Goetz H., Three Early Buddhist Figures from China. — 2. Gadre A. S., A Rare Jaina Sculpture from the Baroda Museum (A. D. 1301). — Majumdar M. R., A Note on Western Indian or Gujarati Miniatures in the Baroda Art Gallery. — Goetz H., An Ivory Box of Chand Bibī, Queen-Regent of Bijāpur. — Bhattacharyya B., Two Metal Images of Hindu-Buddhist Composition from the Baroda Museum. — Drioton E., An Egyptian Bas-relief of the Roman Period.

Bulletin of the Madras Government Museum (Madras). V. 1944. 1.

Aiyappan A., Iravas and Culture Change.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). XI. 4. 1946.

Arberry A. J., Orient Pearls at Random Strung. — Henning W. B., The Sogdian Texts of Paris. — Minorsky V., Vis o Rāmīn, a Parthian Romance. — Bailey H. W., Gāndhārī. — Master A., The Influence of Sir William Jones upon Sanskrit Studies. — Wijeratne P. B. F., Phonology of the Sinhalese Inscriptions up to the End of the Tenth Century. — Godakumbura C. E., The Dravidian Element in Sinhalese. — Waley A. D., Sir William Jones as Sinologue. — Evans-Pritchard E. E., Italy and the Sanusiya Order in Cyrenaica. — Tucker A. N., Foreign Sounds in Swahili.

Ciba Zeitschrift (Basel). IX. 1946-47.

102. Bühler-Oppenheim Kr., Vom Wesen der Initiation. — Bühler-Oppenheim Kr., Die primitive Form der Initiation. — Bühler-Oppenheim Kr., Reifeweihen in Melanesien. — Bühler-Oppenheim Kr., Initiation und Krankheitsbann bei den Acoma-Indianern. — Bühler-Oppenheim Kr., Über Initiationsfeiern bei den Kulturvölkern. — Bühler-Oppenheim Kr., Von Reife- und Aufnahmearten in der Gegenwart. — 106. Weck Wolfgang, Landschaft und Bevölkerung von Bali. — Weck Wolfgang, Die balischen Ärzte. — Weck Wolfgang, Die Krankheitsvorstellungen der Balier. — Weck Wolfgang, Zur Diagnose und zur Prognose der Balyans. — Weck Wolfgang, Heilmittel und Heilmethoden der Balier. — Weck Wolfgang, Zur Symbolik der balischen Schriftzeichen.



**Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.**

(Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie, Ankara).

IV. 1945-1946. 1. Akdag Mustafa, Der Beginn der Celaliden-Aufstände. — 3. Özgüç Tahsin, Vergleichende Stratigraphie des vorgeschichtlichen Süd- und Südost-Anatolien. — Şenyürek M. S., Evolution of the man in the light of paleontology. — Eberhard W., Die buddhistische Kirche in der Toba-Zeit. — Ruben W., Über den Begriff der Erfahrung bei den Indern. — V. 1947. 1. Tugrul Mehmet, Die Volksliteratur des Dorfes Mahmutgazi. — 2. Alp S., The Hittite hieroglyphic inscription of Şirzi.

**Ethnographia - Népelet (Budapest). LVI. 1945. 1-4.**

Marót Karoly, Survival und Revival. — Korompay Bertalan, Die Rolle der Finno-ugrier in der Jagdkultur Eurasiens. — Honti János †, Legends of Islands. — Mozsolics Amália, Urzeitliche und volkliche Zwillingsgefäße und Ringflaschen. — Szücs Sandor, The „Tree Reaching to Heaven“ in the Folklore of Sárrét. — Balassa Iván, Das Einbringen des Getreides und das Zusammenziehen der geschnittenen Schwaden. — Kodolanyi János, The „taltos“ in the Hungarian Folklore. — Vajkai Aurél, Angaben zur Sammelwirtschaft aus Szentgál. — Heller Bernát †, A new collection of Hungarian Folk Poetry. — Sebestyén Károly, Sohlenbalken. — Kovács László, Milchzauber im Borsa-Tale. — Vargyas Lajos, Data to the Folklore of Makád II.

**Ethnos (Stockholm).**

X. 1945. 4. Linné S., Popol Vuh. A new translation of the Sacred Book. — Althin M., Berättelse öfver Svenska Orientsällskapets verksamhet hösten 1942 - hösten 1944. — XI. 1946. 1-2. Caso A., George C. Vaillant. — Noguera C., George C. Vaillant. — Berlin H., Archäologische Funde in Chiapas, Mexico. — Freund G., Agrarrecht und Katasterwesen im alten Mexico. — Holm S., Gestalt psychological interpretation of ornamental art. — Lagercrantz S., The chewing brush. — Lundman B., On the origin of the Lapps. — Linné S., Museum news. — 3. Hornell J., Model outrigger canoes and model canoe racing. — Wirz P., Tieropfer und Tierquälerei in psychologischer Beleuchtung. — Blomberg R., Cricket-fighting in Bali. — 4. Ingram Sir Herbert, Form. An important factor in the dating of early Chinese ceramics. — Emsheimer E., Schamanentrommel und Trommelbaum. — Termer F., Paul Schellhas in memoriam.

**Etnologiska Studier (Göteborg).**

XIV. 1947. Holmer Nils M., Critical and Comparative Grammar of the Cuna Language. — XV. 1947. McKim Fred, San Blas. An Account of the Cuna Indians of Panama. — The Forbidden Land. Reconnaissance of Upper Bayano River, R. P., in 1936. Two posthumous works edited by Henry Wassén.

**Folk - Lore (London).**

LVII. 1946. 1. Bonser Wilfrid, Anglo-Saxon Laws and Charms Relating to Theft. — Newman L. F., Some Notes on the History and Practice of Witchcraft in the Eastern Counties. — Evans John H., Notes on the Folklore and Legends Associated with the Kentish Megaliths. — 2. Chadwick N. K., Norse Ghosts. — Brunt D., Meteorology and Weather Lore. — Chrysanthi Kypros, The Magic Numbers, Three, Seven and Seventy-two in Cypriote Folk-Medicine. — Koenig Samuel, Mortuary Beliefs and Practices among the Galician Ukrainians. — LVII. 1946. 3. Lord Raglan, The Scope of Folklore. — Chadwick N. K., Norse Ghosts. — Leib Arthur, The Mystical Significance of Colours in the Life of the Natives of Madagascar. — Leib Arthur, Malagasy Numerology. — Winstedt E. O., The Self-Sacrificing Child. — The Palestine Institute of Folklore and Ethnology. — 4. Hildburgh W. L., Apotropaism in Greek Vase-Paintings. — Patai Raphael, Three Meshhed Tales on Mulla Siman-Tobh. — Hasluck Margaret, The Domestic Cock, Ancient and Modern. — Gubbins J. K., Some Observations on the Evil Eye in Modern Greece. — LVIII. 1947. 1. Hildburgh W. L., Apotropaism in Greek Vase-Paintings. — Waley Arthur, The Chinese Cinderella Story.

**Folklore Studies (Peking).**

II. 1943. Chao Wei-pang, The Dragon Boat Race in Wu-ling, Hunan. — Reitz Karl, Der Ritus des Shinto-Gottesdienstes. — De Vleeschouwer E., K'i Yu. — Eder Matthias, Hausfrontdekorationen in Peking. Mit Parallelen aus Shantung und Nord-

Honan. — **Chao Wei-pang**, Modern Chinese Folklore Investigation. — **Martin Ilse**, Frühlingsdoppelsprüche von 1942 an Pekingener Haustüren. — **Heissig Walther**, Beobachtungen über Seßhaftigkeit und Kulturwandel bei den Mongolen des Jouda Ci-yü-yan. — **Taschdjian E.**, Typology and Factor Analysis. — **Eder Matthias**, A Clay Coffin of the T'ang Dynasty. — III. 1944. 1. **Chao Wei-pang**, Games at the Mid-Autumn Festival in Kuang-tung. — **Chao Wei-pang**, Yang-Ko. The Rural Theatre in Ting-hsien, Hopei. — **Heissig Walther**, Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner. — **Serruys Paul**, Les Cérémonies du Mariage. Usages populaires et textes dialectaux du Sud de la préfecture de Ta-t'oung (Chansi). — 2. **Kunio Yanagida**, Die japanische Volkskunde. Ihre Vorgeschichte, Entwicklung und gegenwärtige Lage. Deutsche Übertragung von **Matthias Eder**. — **Serruys Paul**, Les Cérémonies du Mariage. Usages populaires et textes dialectaux du Sud de la préfecture de Ta-t'oung (Chansi). — **Reitz Karl**, Die Opfergaben zum Hanashizume Matsuri („Blumenberuhigungsfest“) nach dem Engishiki. — IV. 1945. **Eder Matthias**, Das Jahr im chinesischen Volkslied. — **Grootaers Willem A.**, Les temples villageois de la région au Sud de Tat'ong (Chansi Nord), leurs inscriptions et leur histoire. — **Serruys Paul**, Children's Riddles and Ditties from the South of Tatung. — **Martin Ilse**, Über die *Ho-pao* (Gürteltäschchen) und ihre Technik. — **Laufer Berthold**, A Chinese-Hebrew Manuscript, a new Source for the History of the Chinese Jews. — **Chang Hsiang-wen**, An Early Chinese Source on the Kaifeng Jewish Community. — **Heissig Walther**, Seven East Mongolian Nursery Rhymes. — V. 1946. **Jen Nai-ch'iang**, Die Fandze. Ein Beitrag zur Ethnographie Osttibets. Deutsche Übersetzung von **Dominik Schröder**. — **Serruys Paul**, Fifteen Popular Tales from the South of Tatung (Shansi). — **Chao Wei-pang**, The Chinese Science of Fate-Calculation. — **Grootaers Willem A.**, Une Société Secrète Moderne I-koan-tao. Bibliographie annotée. — **Löwenthal Rudolf**, The Early Jews in China: A Supplementary Bibliography.

### Human Biology (Baltimore).

XIV. 1942. 3. **Ito Paul K.**, Comparative Biometrical Study of Physique of Japanese Women Born and Reared under different Environments. — **Dahlberg Gunnar**, An Analysis of the Conception of Race and a New Method of Distinguishing Races. — 4. **Candela P. B.**, The Introduction of Blood-Group *B* into Europe. — **Cook F. S.**, The Population of Mexico in 1793. — XV. 1943. 1. **Cook F. S.**, Migration and Urbanization of the Indians in California. — 2. **Cook F. S.**, Racial Fusion among the California and Nevada Indians. — XVIII. 1946. 1. **Angel J. Lawrence**, Race, Type and Ethnic Group in Ancient Greece. — 2. **Cook F. S.**, Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Precolonial Mexico. — XIX. 1947. 1. **Jaffe A. J.**, Notes on the Rate of Growth of the Chinese Population.

### Ibla (Tunis).

IX. 1946. 1. (No. 33). **Demeerseman A.**, Une vieille loi oubliée. — **Parmentier H.**, L'entraide chez les Berbères Ibadites du Mzab. — **Combés J. et S., Louis A.**, Folklore et Artisanat : autour du travail de la laine. — **Quéméneur J.**, Conseils de Sage. — **Renon A.**, Affection maternelle. — **Guiga A. et Magnin J.**, Le thé, la plante maudite. — 2. (No. 34). **Demeerseman A.**, Le milieu tunisien et ses problèmes : traditions et aspirations. — **Lethielleux J.**, Le Fezzan : § I. — Le pays et son histoire. — **Ben Ali A. et Louis A.**, Le bordj, scène de vie sahéenne : texte, traduction, notes et glossaire. — **Renon A.**, La poulette enchantée : conte tunisien. — 3. (No. 35). **Demeerseman A.**, Rencontres. — **Lethielleux J.**, Le Fezzan : § II. — Les jardins du Fezzan. — **Ben Ali A. et Louis A.**, Dada Halima, une vieille figure sahéenne. — **Dagorn R.**, Le rucher et son folklore. — 4. (No. 36). **Demeerseman A.**, Le problème du sens social en Tunisie. — **Lanfry J. et Laperrousaz A.**, Chronique de Ghadamès. — L'eau d'irrigation. — **Lethielleux J.**, Le Fezzan : § 3. — La population. — **Nicolas F.**, Coutumes et traditions chez les Twareg. — Matriarcat et patriarcat. — **Quéméneur J.**, Chez les babouchiers de Tunis. — **Abou-l-Qasim Ach-Chabbi**, Cœur maternel, trad. **P. M. Farne**. — X. 1947. 1. (No. 37). **Demeerseman A.**, Le problème du sens social en Tunisie. — **Moreau P.**, Des lacs de sel aux chaos de sable. Le pays des Nefzaouas. — **Abou-l-Qasim Ach-Chabbi**, Tristesse du soir, trad. **J. Magnin**. — **Ben Ali A. et Louis A.**, Une figure qui disparaît, Oncle Youssef. — 2. (No. 38). **Gardet L.**, La propriété en Islam. — **Robert Mme. H.**, Le mariage aux Iles Kerkennah. — **Quéméneur J.**, Tunis chantée par ses poètes : une qaçida d'Ibn 'Abbas-Salâm. — **Pellegrini A.**, Sur l'étymologie de Sfax.

### Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums (Bern). XXV. 1945.

Ethnographische Abteilung: **Rohrer E.**, Orientalische Sammlung Henri Moser-Charlottenfels, Beschreibender Katalog. Die kaukasischen Waffen. — **Rohrer E.**, Eine Tanztrommel der Goldküste.

Ur- und frühgeschichtliche Abteilung: Tschumi O., Beiträge zu Siedlungsgeschichte des Kantons Bern.

### Journal de la Société des Océanistes (Paris). I. 1945. 1.

Métais Pierre, De l'échange chez les Néo-Calédoniens. — Leenhardt Maurice, Mawaraba Mapi. La signification du masque en Nouvelle-Calédonie. — Breuil Henri, L'industrie de pierre, de stade paléolithique, des Tasmaniens. — Pales L. et Chippaux C., Contribution à l'étude des muscles jumeaux de la jambe et du muscle petit palmaire chez les Néo-Calédoniens.

### Kongo - Overzee (Antwerpen).

X-XI. 1944-45. 1-3. Brausch G. E. J.-B., Groepethnologie. De maatschappelijke groep als scheppende synthese. — Mertens Joseph, La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — Meeussen E., Syntaxis van het Tshiluba (Kasayi). — Vanneste M., Het opperwezen en de regen. — XII-XIII. 1946-47. 1. Bittremieux L., De „Goden“ van Kakongo en Ngoyo. — Gelders V., Le respect des institutions indigènes et la famille noire en Afrique. — Possoz E., Encore une nouvelle théorie juridique du mariage. — Grootaert J., De spelling van „Belgisch-Kongo“. — Pauwels J. L., De spelling van „Belgisch-Kongo“. — Laatste groet aan P. Leo Bittremieux. — Meeussen E., Over een Werkwoordvorm in het Tshiluba (Kasayi). — 2. Godding R., Aspecten van de economische en sociale politiek in Belgisch-Kongo. — Brausch G. E. J.-B., Plan voor de studie van de maatschappelijke ethnologie in Belgisch-Kongo. — Possoz E., Mariage par consentement. — 3. Mertens J., Juridiction indigène chez les Bakongo Orientaux. — Meeussen A. E., Syntaxis van het Tshiluba.

### L'Antiquité Classique (Louvain).

XII. 1943. Schaetzen G. de, Découvertes romaines à Tongres en 1937. — Goossens R., Gloses indiennes dans le lexique d'Hésychius. — XIII. 1944. Hubaux J., Angerona. — Lambrechts P., Diva Angerona. — Croissant J., Matière et changement dans la physique ionienne. — XIV. 1945. 1. Maniet A., Qui „arrangea“ l'Iliade d'Homère ? — Herrmann L., Virgile a-t-il imité la Bible ? — 2. Ganshof F.-L., Le statut personnel du colon au Bas Empire. Observations en marge d'une théorie nouvelle. — Bouüaert J., Nouvelles hypothèses concernant la constitution de l'alphabet proto-sinaïtique et des alphabets grecs.

### Le Muséon (Louvain).

LVIII. 1945. 1-4. Ryckmans G., La confession publique des péchés en Arabie Méridionale préislamique. — Van Windeken A. J., Le soi-disant traitement *e* de l'indoeuropéen \*o en tokharien et le problème de la palatalisation. — LIX. 1946. 1-4. Belpaire B., Note sur un Traité taoïste. — Capart J., Philologie moderne et égyptologie. — Carnoy A., Symbolisme des mains et noms de nombres en indoeuropéen. — Coppens J., Les parallèles du Psautier avec les textes de Ras-Shamra-Ougarit. — De Vocht H., Oriental Languages in Louvain in the XVIIth Century. — Dossin G., Les deux songes de Gilgamesh. — Drioton E., Parchemin magique copte provenant d'Edfou. — Gessler J., Notes sur l'incubation et ses survivances. — Lamotte E., La conduite religieuse du faisant dans les textes bouddhiques. — Ryckmans G., Une inscription chrétienne sabéenne aux Musées d'antiquités d'Istanbul. — Walker J., A South Arabian Inscription in the Baroda State Museum.

### Les Etudes Classiques (Namur). XV. 1947. 1.

Debeauvais L., Place du verbe dans la phrase latine.

### Les Musées de Genève (Genève).

III. 1946. 4. Pittard Eugène, Une rareté ethnographique : Un manteau de plumes des îles Hawaï. — 6. Pittard Eugène, Toepffer et l'ethnographie. — 7-8. Pittard Eugène, Exposition d'Art rustique des Alpes rhodaniennes. — 8. (!). Amoudruz Georges, Exposition d'Art rustique des Alpes rhodaniennes. — 9. Amoudruz Georges, Exposition d'Art rustique des Alpes rhodaniennes. — 10. Pittard Eugène, Céramiques tunisiennes de Nabeül. — IV. 1947. 1. Amoudruz Georges, Plaques et moules à beurre. — 2. Paranhos



da Silva, L'industrie des plumassiers chez les Amérindiens du Brésil. — 3. Amoudruz Georges, La Poterie rustique. — 4. Stiassny Mélanie, Le Lavis en Extrême-Orient. — 5. Lobsiger-Dellenbach Marg., Le commerce en Australie. — 6. Lobsiger-Dellenbach Marg., Passeports.

Lud (Lublin). XXXVI. 1939-45.

Cholewa Mieczyslaw, Les coutumes nationales de la contrée de Sacz. — Czekanowski Jan, Un demi-siècle de la Société Ethnographique. — Fischer Adam, Zorian Dolega Chodakowski. — Frankowska Maria, Les musées ethnographiques régionaux en Pologne. — Halban Léon, De l'importance des recherches ethnoso-sociologiques de la religiosité. — Haltsonen Sulo, De l'un des signes magiques finlandais. — Kostrzewski Jozef, Etude sur l'ancienneté de quelques-uns des produits de la culture du peuple polonais. — Nosek Stefan, Les découvertes à Biskupin et la culture populaire actuelle des Slaves. — Reinfuss Roman, Limitrophie de Cracovie et des Gorale dans les anciens et nouveaux recherches ethnographiques. — Stelmachowska Bozena, A la recherche d'une théorie d'art populaire.

Man (London).

XLVI. 1946. 27-47. Meyerowitz Eva L. R., Note on the King-God Shango and his Temple at Ibadan, Southern Nigeria. — Riesenfeld Alphonse, Rattan Cuirasses and Gourd Penis-Cases in New Guinea. — Hasluck Margaret, The Bust of Berat. — Radcliffe-Brown A. R., A Note on Functional Anthropology. — Palaeolithic Deposits in Anatolia. — Lindsay J. H., Gupta Influences in Early Chinese Sculpture'. — 48-69. Fagg Bernard, Archaeological Notes from Northern Nigeria. — Braunholtz H. J., Quartz Microliths from Wana, Northern Nigeria. — Myres Sir John L., Anthropological Research: its Strategy and Tactics. — Evans-Pritchard E. E., Hereditary Succession of Skaikhs of Sanusiya Lodges in Cyrenaika. — Woolley Sir Leonard, Syria as a Link between East and West. — The West China Border Research Society. — 70-98. Penniman T. K., General Pitt Rivers. — Le Gros Clark W. E., Immediate Problems of Human Paleontology. — Breuil Abbé Henri, The So-called Bushman Art: Paintings and Engravings on Rock in South Africa and the Problems they suggest. — Calverley A. M., Notes on the Calușari Dancers of Roumania. — Stolyhwo Kazimierz, Sur les recherches des facteurs qui stabilisent la structure raciale des populations anthropologiques. — Weiner J. S., Some Remarks on Physiological Anthropology. — Myres John, Study and Definition of Anthropological and Ethnological Terms. — Elkin A. P., Anthropological and Ethnological Teaching in Public Education. — Myres John, The Place of Anthropology and Ethnology in Education. — Fortes M., Anthropological Training for Colonial Officials. — Elkin A. P., Conservation of Aboriginal Peoples whose Modes of Life are of Scientific Interest. — Barandiarán J. M. de, On the Conservation of the Basque Peoples. — Childe Gordon V., The Distribution of Megalithic Culture. — Macalister R. A. S., The Chronology of Megalithic Monuments in Ireland. — Srinivas M. N., The Social Organisation of the Coorgs of South India. — 99-111. Waterfield F., A Devil-Dance in Lahoul and the Primitive Drama of Greece. — Lindblom Gerhard, Ethnological and Anthropological Studies in Sweden during the War. — Phillips Wendell, American Anthropology in the War and in the Future. — Little K. L., A Moslem Missionary in Mendeland, Sierra Leone. — Hornblower G. D., Min and his Functions. — Gullick J. M., The Election of an Undang of Jelebu. — Coghlan H. H. and Chitty L. F., The Perforated Stone Hammer. — Hornell James, Water Transport in Asia. — J. L. M., Physical Anthropology in Turkey. — 112-122. Seligman G. G. and Dickson E. T., „Rajim“ and „Tabuya“ of the D'Entrecasteaux Group. — Jonghe E. de, Les recherches ethnographiques en Belgique et au Congo belge. — Jeffreys M. D. W., Mythical Origin of Cattle in Africa. — Kansu S. A., Anthropology and Ethnology in Turkish Universities. — Valsik J. A., Anthropology under Nazi Rule in Czechoslovakia. — XLVII. 1947. 1-16. Trowell K. M., Modern African Art in East Africa. — Rivièrè G. H., Recherches et Musées d'Ethnographie Française depuis 1939. — Myres J., The Conception of an Oikoumenè in Ethnology: A Note to Professor Kroeber's Huxley Memorial Lecture. — 17-40. Peate I. C., Welsh Musical Instruments. — Vallois H. V., L'Anthropologie en France durant la Guerre. — 41-51. Kraal Johanna Felhoen, The Royal Institute for the Indies and its Ethnological Work. — Whitehead G. O., Personal Names among the Bari. — Macfadyen W. A., Bedyal Pottery: A Painted Ware made in Iraqi Kurdistan. — 74-83. Firth Raymond, Bark-cloth in Tikopia, Solomon Islands. — 84-102. Jeffreys M. D. W., Ogoni Pottery. — Lodge Olive, Babin Den: Midwives' Day in Bulgaria.

**Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). LXXXVIII. 1945. 1-12.**

Gusinde Martin, Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen.

**Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur (Bern).**

(Bulletin de la Société Suisse des Amis de l'Extrême-Orient). VIII. 1946.

Fazy R., Autour de Gengis-Khan. — Attenhofer A., Ein chinesischer Sozialreformer: Mo Ti. — Baumann Carol, Reflections Prompted by Laotse, A Psychological Approach. — Romieux Jean, Mythes du Japon ancien vus à la lumière de la linguistique comparative.

**Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck - Beckenried).**

II. 1946. 2. Henninger Jos., Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. III. — 3. Höltker Georg, Schwarmgeister in Neuguinea während des Krieges. — 4. Meile Raphael, Die Bantu-Philosophie. — Henninger Jos., Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht. — III. 1947. 1. Van Hecken J., La littérature mongole chrétienne. — Henninger Jos., Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. IV. — 3. Van Hecken J., Les missionnaires de Scheut et l'étude du mongol. — Laufer C., Religiöse Wahnideen unter Naturvölkern.

**Oceania (Sydney).**

XVI. 1945. 1. Geddes W. R., Acceleration of Social Change in a Fijian Community. — Austen Leo, Cultural Changes in Kiriwina. — Notes and Instructions to Native Administrations in the British Solomon Islands. — Love J. R. B., The Pronoun in Worora and Pitjantjatjara. — Berndt Ronald M. and Catherine H., Some Recent Articles on Culture-Contact. — 2. Allard Elizabeth, Animistic Beliefs and Rites in the Malay Archipelago. — Capell A. and Lester R. H., Kinship in Fiji. — Capell A., Methods and Materials for Recording Australian Languages. — 3. Hogbin H. Jan, Puberty to Marriage: A Study of the Sexual Life of the Natives of Wogeo, New Guinea. — Röheim Géza, Yaboaine, a War God of Normanby Island. — Capell A. and Lester R. H., Kinship in Fiji. — Allard Elizabeth, Animistic Beliefs and Rites in the Malay Archipelago. — 4. Hogbin H. Jan, A New Guinea Childhood: From Weaning till the eighth Year in Wogeo. — Capell A. and Lester R. H., Kinship in Fiji. — Röheim Géza, Yaboaine, a War God of Normanby Island. — Allard Elizabeth, Animistic Beliefs and Rites in the Malay Archipelago. — XVII. 1946. 1. Adam Leonhard, Functionalism and Neo-Functionalism. — McCarty F. D., Anthropology in Australian Museums. — Hogbin H. Jan, Local Government for New Guinea. — Berndt Ronald M. and Catherine H., The Eternal ones of the Dream. — Allard Elizabeth, Animistic Beliefs and Rites in the Malay Archipelago. — 2. Read K. E., Social Organisation in the Markham Valley, New Guinea. — Hogbin H. Jan, Sex and Marriage in Busama, North-Eastern New Guinea. — Bell F. L. S., The place of Food in the Social Life of the Tanga.

**Orientalia (Roma).**

XV. 1946. 1-2. Van Buren Douglas E., The Dragon in Ancient Mesopotamia. — Witzel M., Die Klage über Ur. — Schneider N., Der dub-sar als Verwaltungsbeamter im Reiche von Sumer und Akkad zur Zeit der 3. Dynastie von Ur. — Deimel A., Zur Erklärung sumerischer Zeichen und Wörter. — Pohl A. - Skehan P., Keilschriftbibliographie 8 (1. X. 1944 - 1. X. 1945). — Markwart J. †, Die Sogdiana des Ptolemaios. — Köbert R., Gedanken zum semitischen Wort- und Satzbau. — Beck E., 'Arabiyya, Sunna und 'Amma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. — 3. Goetze A., Sequence of Two Short Syllables in Akkadian. — Witzel M., Ninchursag und Enki (Ein Dilmun-Mythus). — Markwart J. †, Die Sogdiana des Ptolemaios. — Drower E. S., A Phylactery for Rue. — 4. Lewy J., Studies in Akkadian Grammar and Onomatology. — Soden W. von, Zum akkadischen Wörterbuch. — XVI. 1947. 1. Gordon C. H., The New

Amarna Tablets. — **Schwartz B.**, A Hittite Ritual Text. — **Schneider N.**, Götterthronen in Ur III und ihr Kult. — **Soden W. von**, Zum akkadischen Wörterbuch. — **Pohl A.** und **Gordon C. H.**, Keilschriftbibliographie 9 (1. X. 45 - 1. X. 46). — **Moscatti S.**, Bibliographie sémitique 1. — **Till W.**, Neue koptische Wochentagsbezeichnungen. — 2. **Meissner Br.**, Altorientalische Teppiche. — **Kraus F. R.**, Weitere Texte zur babylonischen Physiognomik. — **Oppenheim A. L.**, Mesopotamien Mythology. — **Van Buren Douglas E.**, A Further Note on the Dragon in Ancient Mesopotamia. — 3. **Van Buren Douglas E.**, The Guardians of the Gate in the Akkadian Period. — **Donadoni S.**, Testi geroglifici di Madinet Madi.

### Primitive Man (Washington).

XVI. 1943. 1-2. **Métraux Alfred**, The Social Organisation and Religion of the Mojo and Manasi. — **Muntsch Albert**, Some Magico-religious Observances of the Present-day Maya Indians of British Honduras and Yukatan. — **Burgesse Allan J.**, Montagnais-Naskapi Nomenclature. — **Cooper John M.**, Some Anthropological Publications of 1942. — 3-4. **Johnson Frederick**, Notes on Micmac Shamanism. — **Fuchs Stephen**, The Nimar Balahi Code of Caste Laws and Its Enforcement. — XVII. 1944. 1-2. **Burgesse J. Allan**, The Woman and the Child among the Lac-St-Jean Montagnais. — **Speck Frank G.**, Catawba Games and Amusements. — **Hassrick Royal** and **Carpenter Edmund**, Rappahannock Games and Amusements. — **Cooper John M.**, Some Anthropological Publications of 1943. — 3-4. **Collier Donald**, Conjuring among the Kiowa. — **Burgesse J. Allan**, The Spirit Wigwam as Described by Tommie Moar, Pointe Bleue. — **Flannery Regina**, The Gros Ventre Shaking Tent. — **Cooper John M.**, The Shaking Tent Rite among Plains and Forest Algonquians. — XVIII. 1945. 1-2. **Burgesse J. Allan**, Property Concepts of the Lac-St-Jean Montagnais. — **McVicar Thomas**, Death Rites among the Waluguru and Wanguru. — **Cooper John M.**, Some Recent Anthropological Publications. — 3-4. **Sandoval Leonidas Rodriguez**, Drinking Motivations among the Indians of the Ecuadorean Sierra. — **Kler Joseph**, Proverbs and Sayings of the Ordos Mongols. — **Jungblut Leonhard**, Bhil Wisdom in Proverbs and Phrases. — **Cooper John M.**, Aboriginal South American Snowshoes. — XIX. 1946. 1-2. **Rigaud O. M.**, The Feasting of the Gods in Haitian Vodou. — **Bryson William**, Rediscovered Pygmies of the New Hebrides. — 3-4. **Stout D. B.**, Land Tenure and Other Property Concepts among the San Blas Cuna. — **Opler Morris Edward**, Chiricahua Apache Material relating to Sorcery. — **Cooper John M.**, Some Recent Anthropological Publications.

### Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). Section C.

XLVI. 1940-41. 1. **Movius Hallman L., Jr.**, An Early Post-Glacial Archaeological Site at Cushendun, County Antrim. — 4. **Walshe P. T.**, The Excavation of a Burial Cairn on Baltinglass Hill, Co. Wicklow. — 6. **Mitchell G. F.**, **O'Leary M.**, **Raftery J.**, On a Bronze Halberd from County Mayo and a Bronze Spearhead from County Westmeath. — 7. **Raftery Joseph**, Long Stone Cists of the Early Iron Age. — XLVII. 1942. 1. **Hencken H.**, **O'Neill**, Ballindery Crannog No. 2. — **Ó.Riordáin Seán P.**, The Excavation of a large Earthen Ringfort at Garranes, Co. Cork. — XLVIII. 1942-43. 2. **Lewy E.**, Der Bau der europäischen Sprachen. — 6. **Mitchell G. F.** and **Ó.Riordáin Seán P.**, Early Bronze Age Pottery from Rockbarton Bog, Co. Limerick. — XLIX. 1943-44. 1. **Ó.Riordáin Seán P.**, and **Hartnett P. J.**, The Excavation of Ballyacatten Fort, Co. Cork. — 3. **Macalister R. A. S.**, A Preliminary Report on the Excavation of Knowth. — L. 1945. 1. **Mitchell G. F.**, The Relative Ages of Archaeological Objects recently found in Bogs in Ireland. — LI. 1946. 1. **Leask H. G.** and **Macalister R. A. S.**, Liathmore - Mochoemóg (Leigh) County Tipperary.

### Revista de Indias (Madrid).

V. 1944. 16. **Trimborn Hermann**, Tres estudios para la etnografía y arqueología de Colombia. Las minas de Buriticá. — **Casado Vicente Rodríguez**, Política exterior de Carlos III en torno al problema indiano. — **Chevalier François**, Noticia inédita sobre los caballos en Nueva España. — 17. **Mateos F.**, Una versión inédita de la conquista del Perú. — **Orejón Antonio Muro**, Leyes del nuevo Código de Indias vigentes en América. — **Ramos Demetrio**, El problema caribe y la exploración de las tierras entre el Cuchivero y el Cauca. — 18. **Reverón B. Bonnet**, Las expediciones a las Canarias en el siglo XIV. — Prólogo a la Breve Historia de México. — VI. 1945. 19. **Reverón B. Bonnet**, Las expediciones a las Canarias en el siglo XIV. — **Eckert Georg**, El culto a los muertos y la concepción de la vida en el valle del Cauca. — **Beltrán de Heredia y Castaño Pablo**, Mito y realidad del gaucho argentino. — 20. **Reverón B. Bonnet**, Las expediciones



a las Canarias en el siglo XIV. — **López Enrique Alvarez**, Las plantas de América en la botánica europea del siglo XVI. — **Val José María Martínez**, El paisaje geográfico en los historiadores de Indias. — **Villena Guillermo Lohmann**, Una carta inédita de Huamán Poma de Ayala. — 21. **Reverón B. Bonnet**, Las expediciones a las Canarias en el siglo XIV. — **Eguía P. Constantino**, España en América: lenguas y lingüistas en el antiguo Paraguay español. — **Herrero Miguel**, Un trabajo impreso de fray Junipero Serra. — 22. **Ballesteros Pío**, Los indios y sus litigios, según la Recopilación de 1680. — VII. 1946. 23. **Konetzke Richard**, El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial. — **Tudela José**, El „volador“ mejicano. — **Villena Guillermo Lohmann**, Una peregrina teoría más sobre el origen de los americanos. — 24. **Konetzke Richard**, El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial. — **Carro Venancio D.**, El indio y sus derechos y deberes según Francisco de Vitoria. — 25. **Castro Barón Rodolfo**, Política racial de España en Indias. — **Villena Guillermo Lohmann**, Un cedulaario peruano inédito.

### Revista do Arquivo Municipal (São Paulo).

C. 1945. **Pinkuss Frederico**, O caminho de Israel através dos tempos. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CI. 1945. **Azevedo Thales de**, Um Aspecto da Mestiçagem na Bahia. — **Katzenstein Betti**, Desenho e Desenvolvimento. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CII. 1945. **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CIII. 1945. **Pereira José Anthero Junior**, Algumas Itacoatiaras Paraibanas. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CIII. 1945. **Pereira José Anthero Junior**, Algumas Itacoatiaras Paraibanas. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CIV. 1945. **Almeida A. Paulino de**, Usos e Costumes Praianos. — **Pereira José Anthero Junior**, Algumas Notas sobre os Litóglifos do Rio Araçuaigipe, na Zona da Serra de Cupaoba, e outros Apontamentos. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CV. 1945. **Miranda Nicanor**, Achegas ao Folclore Musical do Brasil. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CVI. 1946. **Fernandes Florestan**, Mário de Andrade e o Folclore Brasileiro. — CVII. 1946. **Fernandes Florestan**, Tiago Marques Aipobureu: Um Boróro Marginal. — **Baldus Herbert**, Almofariz de Pedra Encontrado no Município de Cunha, Estado de São Paulo. — **Almeida Benedito Pires de**, Festas e Tradições de Tietê. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CVIII. 1946. **Almeida Aluisio de**, Notas de Folclore infantil Sul Paulista. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé. — CIX. 1946. **Dos Reis J. de Deus Bueno**, Contribuição à biotipologia ontogenética. — **Baldus Herbert**, Os Tapirapé.

### Rivista di Scienze Preistoriche (Firenze).

I. 1946. 1-2. **Devoto G.**, Preistoria e Storia. — **Vaufrey R.**, Le néolithique de tradition capsienne au Sénégal. — **Graziosi P.**, Le scoperte e gli scavi paleontologici in Italia durante la guerra. — 3. **Laviosa Zambotti P.**, I compiti attuali della Paleontologia nel risolvere i problemi sulla genesi della cultura. — **Trevisan L.**, Terrazzi glaciali o terrazzi interglaciali? — 4. **Sestieri P. C.**, La necropoli preistorica di Paestum. — **Bandi H. G.**, Le ricerche preistoriche in Svizzera durante la seconda guerra mondiale. — **Puglisi S. M.**, Industria litica di Aksum nel Tigrai occidentale. — II. 1947. 1. **Sera G. L.**, L'interpretazione dei resti fossili trovati a Giava e nella Cina meridionale. — **Monod Th.**, Sur quelques gravures rupestres de la région d'Aozou (Tibesti). — **Battaglia R.**, Osservazioni sulla struttura delle popolazioni palafitticole del Veneto e del Trentino. — **Maviglia C.**, I resti umani e le industrie litiche rinvenute in Val de Marca (Fimon).

### Schweizer Rundschau (Einsiedeln). XLVI. 1946-47.

6. **Kälin J.**, Ergebnisse und Probleme der stammesgeschichtlichen Forschung. — 7-8. **Kälin J.**, Zum Problem der menschlichen Stammesgeschichte. — **Frei Gebhard**, Psychologie, Parapsychologie und Weltanschauung. — **Gigon Olof**, Naturwissenschaft und Weltanschauung bei den Griechen.

### Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel).

cf. Archives Suisses des traditions populaires.

### Sinologica (Basel). I. 1947. 1.

**Cheng F. T.**, Quelques traits de la civilisation chinoise. — **Liang Lone**, Die kulturelle Bedeutung Chinas für das Abendland. — **Sié C. K.**, Old Man-Stupidity Moving Mountains. — **Shusien Hsiao**, La chanson populaire chinoise. — **Sarasin Alfred**, Die Seidenstraßen von China nach dem römischen Kaiserreich.

## Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Bologna).

XVII. 1941. 1-4. **Pettazzoni R.**, Carmenta. — **Banti L.**, Divinità femminili a Creta nel tardo Minoico. III. — XVIII. 1942. 1-4. **De Martino E.**, Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. — **Mal G.**, Contributi alla mitologia slovena. — **Marconi Momolina**, Kirke. — **Rossi E.**, Credenze ed usi dei Bektasci. — **Grottanelli V. L.**, Sull'impiego rituale dell'erba presso le popolazioni etiopiche. — **Mazzini G.**, Medicina e magia nel Sud-America precolombiano. — XIX-XX. 1943-46. **Furlani G.**, Le divinità gemelle dei Babilonesi e Assiri. — **De Martino E.**, Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. — **Guarducci M.**, Creta e Delfi. — **Tentori T.**, Usi e credenze relative ai gemelli presso i primitivi della California. — **Pettazzoni R.**, 'Regnator omnium Deus'. — **Pettazzoni R.**, Osservazioni sul paganesimo degli Slavi occidentali. — **Pettazzoni R.**, Monoteismo e 'Urmonotheismus'. — **Blanc A. C.**, Studi sul cannibalismo.

## Suomen Muinais - Muistoyhdistyksen Aikakauskirja (Helsinki).

(Finska Forn-Minnesföreningens Tidskrift, Helsingfors.)

XLV. 1945. **Äyräpää Aarne**, Die Verbreitung des Bernsteins im kammkeramischen Gebiet. — **Hančar Franz**, Kreuzförmige Räucherschalen aus dem Tale des Manyč. — **Von Merhart Gero**, Zu einer etruskischen Henkelschale. — **Antoniewicz Włodzimierz**, Un vase métallique de Podolie. — **Fettich Nandor**, Hunnen, Altungarn und Urbbevölkerung. — **Okkola Toivo**, Einige vorgeschichtliche Skier und Schlittenkufen. — XLVI. 1945. **Voionmaa Jouko**, Der livländische Münzfund von Uusiportti.

## The Journal of the Polynesian Society (New Plymouth).

LV. 1946. 1. **Greenwood William**, Iconography of the Kooti Rikirangi. — **McEwen J. M.**, Historical Notes from Tamaki-Nui-A-Rua. (Dannevirke.) — **Graham Geo.**, Some Taniwha and Tupua. — **Biltcliff G. S. A.**, Ngati-Pariri. — 2. **Lind A. A.**, The Impact of Languages and the Coalescence of the Fragments. — **McEwen J. M.**, An Experiment with Primitive Maori Carving Tools. — **Graham Geo.**, He Tango-Raoa. — **Hiroa Te Rangi**, „Arts and Crafts of the Cook Islands“. — **Andersen J. C.**, Maori Words Incorporated into the English Language. — **Balneavis H. Te Raumoa H.**, Whakapapa. — **Graham Geo.**, He Poroporoaki Mo Mokoia To Horo I A Hongi-Hika. — 3. **Lind A. A.**, The Impact of Languages and the Coalescence of the Fragments. — **Ramsden Eric**, William Stewart and the Introduction of Chinese Labour in Tahiti, 1864-74. — **Gold Edwin**, Two unique Mangaia Artifacts. — **Stevenson G. B.**, Rock Paintings at Kokoamo, North Otago. — **McEwen J. M.**, Ngai-Tahu. — 4. **Skinner H. D.**, Bowling-Discs from New Zealand and other Parts of Polynesia. — **Pamler Blake G.**, Mana. Some Christian and Moslem Parallels. — LVI. 1947. 1. **Skinner H. D.**, Pits at Karapiro. — **De Vere Bailey B. A.**, Notes on Oceanian War Clubs. — **Lind A. A.**, The Impact of Languages and the Coalescence of the Fragments. — **Phillipps W. J.**, A List of Maori Fish Names. — **Emory Kenneth P.**, The Tuamotu Legend of Rongo, Son of Vaio. — **McCully Hugh S.**, Stone Tools made from Quarried Material. — **Fox C. E.**, Phonetic Laws in Melanesian Languages.

## The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). LXXIII. 1943. 1-2.

**Braunholtz H. J.**, Anthropology in Theory and Practice. — **Bartlett F. C.**, Anthropology in Reconstruction. — **Myres Sir John**, Devastation. — **Coghlan H. H.**, The Evolution of the Axe from Prehistoric to Roman Times. — **Little K.**, Some Anthropological Characteristics of Anglo-Negro Children. — **Kissling W.**, The Character and Purpose of the Hebridean Black House. — **Kauffmann H. E.**, The Thread-Square Symbol of the Nagas of Assam. — **Corkill N. L.**, Traps from the Anglo-Egyptian Sudan.

## The Uganda Journal (London). XI. 1947. 1.

**Bere R. M.**, An Outline of Acholi History. — **Usher-Wilson L. C.**, An Acholi Hunt.

**The Museum of Far Eastern Antiquities Bulletin (Stockholm).**

XVII. 1945. **Andersson J. G.**, The Site of Chu Chia Chai. — **Karlgren Bernhard**, The Book of Odes, Ta'ya and Sung. — **Karlgren Bernhard**, Some Weapons and Tools of the Yin Dynasty. — XVIII. 1946. **Karlgren Bernhard**, Glosses on the Ta'ya and Sung odes. — **Karlgren Bernhard**, Legends and Cults in Ancient China. — **Karlgren Bernhard**, Once again the A and B styles in Yin ornamentation. — **Bylin-Althin Margit**, The Sites of Ch'i Chia and Lo Han T'ang in Kansu.

**T'oung Pao (Leiden). XXXVIII. 1947. 1.**

**Duyvendak J. J. L.**, Paul Pelliot †. — **Demiéville Paul**, Henri Maspero et l'avenir des études chinoises. — **Mullie Jos.**, Les formules du serment dans le Tso-Tchouan.

**Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel (Basel). I.VII. 1946.**

**Speiser F.**, Neu-Caledonien, die südlichen Neuen Hebriden und Polynesien. — **Wirz P.**, Einiges über die Steinverehrung und den Steinkult in Neuguinea. — **Speiser F.**, Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und das Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1945.

**Zaire (Bruxelles - Antwerpen). I. 1947.**

(Erscheint an Stelle der Zeitschrift „Congo“.)

1. **Van Caeneghem E.**, Der psychologie der Baluba in hun spreekwoorden over de ziekden. — **Sohier A.**, Mariage coutumier et mariage religieux. — 2. **Meylemans Br. M.**, Kongoleesche kunst en hare aanpassing aan de missie. — **Schebesta P.**, Tore, le dieu forestier des Bambuti. — A propos de „La philosophie bantoue“ du R. P. Tempels. — 3. **Costermans P.**, De gebouwen bij de Mamvu-Mangutu-Walese. — **Lebeuf J.-P.**, Sao et Kotoko du Tchad. — **Sohier A.**, L'évolution du droit coutumier congolais par voie de décision des autorités indigènes. — **Devaux V.**, Le clan matrilineal dans la société indigène. — Nog over de Bantoe-filosofie. — 4. **Kagame A.**, Le code ésotérique de la dynastie du Rwanda. — **Bœflaert E.**, De „Bantoe-Filosofie“ volgens E. P. Tempels. — **Rubbens A.**, La formation du droit indigène. — **Sohier A.**, Le rôle de la femme dans la famille indigène congolaise. — 5. **Costermans B.**, Muziek-instrumenten van Watsa-Gombari en omstreken. — **Lebeuf J.-P.**, Fouilles archéologiques dans la région du Tchad. — 6. **Costermans B.**, Muziek-instrumenten van Watsa-Gombari en omstreken. — **Schumacher P.**, Psyché au Centre Africain.



# THE MOSLEM WORLD

A Christian Quarterly Review of Current Events, Literature and Thought  
among Mohammedans

Editors : SAMUEL M. ZWEMER, D. D.  
EDWIN E. CALVERLEY, Ph. D.

## ASSOCIATE EDITORS :

Prof. W. G. SHELLABEAR, D. D., Hartford, Conn.	Rev. DWIGHT M. DONALDSON, Ph.D., Aligarh, India.
Rev. L. E. BROWNE, D. D., Blis- worth, Northants, England.	Docent G. RAQUETTE, Lund, Swe- den.
Prof. ARTHUR JEFFERY, Ph. D., New York, N. Y.	Miss CONSTANCE E. PADWICK, Jeru- salem, Palestine.
Rev. E. E. ELDER, Ph. D., Cairo, Egypt.	Prof. HENDRIK KRAEMER, D. Phil., Leiden, Netherlands.
Rev. MURRAY T. TITUS, Ph. D., Lucknow, India.	Rev. Canon CLAUDE L. PICKENS, Hankow, China.

"The MOSLEM WORLD is unique. No other periodical deals so comprehensively with Protestant missions to Moslems. It is a most fortunate arrangement which provides the magazine a permanent home at the Hartford Seminary Foundation and so insures a continuing life and the maintenance of scholarly standards."

K. S. LATOURETTE, Ph. D.  
Prof. of Missions and Oriental History  
in Yale University.

## SOME ARTICLES IN THE OCTOBER NUMBER (1946) :

Our Moslem Neighbors . . . . .	WILBERT B. SMITH
Evangelism for Mohammedans . . . . .	J. CHRISTY WILSON
The Allah of Islam and the God Revealed in Jesus Christ . . . . .	SAMUEL M. ZWEMER
The Shiite Community in India Today . . .	JOHN N. HOLLISTER
Literature in the Moslem World Today . . .	CONSTANCE E. PADWICK
The Emerging Church in the Dutch East Indies	JOHN ELDER
A New Life of Mohammed . . . . .	WILLIAM THOMSON
Survey of Periodicals . . . . .	SUE MOLLESON FOSTER

Book Reviews : Current Topics.

Index for the Year

## SUBSCRIPTIONS WILL BE RECEIVED AT ANY OF THE FOLLOWING OFFICES :

THE MOSLEM WORLD, 156 Fifth Avenue, New York City.  
MARSHALL, MORGAN & SCOTT, 12 Paternoster Buildings, London, E. C. ;  
41 Shandwick Place, Edinburgh.  
NILE MISSION PRESS, Cairo, Egypt.  
Y. M. C. A. PUBLISHING House, 5 Russell Street, Calcutta, India.

# SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES

UNIVERSITY OF LONDON

London, W. C. I.

---

The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern methods in more than forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindustani, Marathi, Tamil, Telugu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

## LIBRARY.

The Library of the School contains nearly 100 000 books and pamphlets and 1000 manuscripts. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

## BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental and African Studies, price 15/— per part, is issued normally about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Secretary.

# EN TERRE D'ISLAM

La Revue française du monde musulman

---

- Revue trimestrielle, fondée en 1926, publiée par les Pères de la Compagnie de Jésus, Séminaire des Missions du Proche-Orient.
- Organe d'études et d'informations sur l'histoire, l'éthnographie, la langue, la culture, la religion, etc. des pays musulmans.
- Comporte, en chaque fascicule, des articles de fond, des chroniques d'actualité, des variétés littéraires ou autres, des documents officiels ou privés, des recensions et références de livres ou articles récents sur l'Islam.
- Fait paraître, chaque mois, un bulletin spécial, « Chroniques brèves », envoyé gratuitement aux abonnés, qui renseigne sur les événements d'actualité (politiques, économiques, religieux ...) des pays d'Islam.
- Adresser toute la correspondance à : Revue EN TERRE D'ISLAM 4, Montée de Fourvière, LYON (Rhône).

Compte chèques postaux : LYON 644.26.



Speiser Felix, Über Feuerzeuge  
in der Südsee. (25 SS., Illustr.)  
Fr. 2.50.

Spörndli J., C. S. Sp., Marriage  
Customs among the Ibos. (Southern  
Nigeria, B. W. A.) (9 SS.)  
Fr. 1.—.

Tarantino Angelo, F. S. C., Il  
Matrimonio tra i Lango anticamente  
ed al presente. (22 SS.)  
Fr. 2.—.

Tecoz Henri François, Les méthodes  
psychologiques appliquées à l'étude  
de la race noire. (14 SS.) Fr. 1.20.

Uhlenbeck C. C., Vorlateinische  
indogermanische Anklänge im  
Baskischen. (6 SS.) Fr. 0.50.

Uhlenbeck C. C., Ur- und alt-  
indogermanische Anklänge im  
Wortschatz des Eskimo. (16 SS.)  
Fr. 1.80.

**Verlag der Paulusdruckerei Freiburg in der Schweiz.**

Zu ermäßigtem Preis zu beziehen:

**Zwei Werke des bekannten Pygmäenforschers  
P. Paul Schebesta**

### **Vollblutneger und Halbzwerge**

Forschungen unter Waldnegern und Halbpymäen am Ituri in Belgisch  
Kongo. 263 Seiten. Mit 101 Bildern und einer Strichzeichnung sowie  
drei Landkarten.

Statt Fr. 11.— nur noch Fr. 8.50.

### **Der Urwald ruft wieder**

Meine zweite Forschungsreise zu den Ituri-Zwergen. 208 Seiten. Mit  
90 Originalbildern des Verfassers und einer Landkarte in 2 Farben.

Statt Fr. 9.— nur noch Fr. 7.—.

**Erhältlich im Verlag der Paulusdruckerei Freiburg in der Schweiz.**

Durch den Verlag der Paulusdruckerei Freiburg in der Schweiz  
können bezogen werden:

WILHELM SCHMIDT, Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur.  
20 SS. 8°. Fr. 0.80.

JOSEF HENNINGER, Pariastämme in Arabien. 39 SS. 8°. Fr. 1.50.

ANTON WITTE †, Kleine ethnographische Miscellen aus Togo, West-  
afrika. 14 SS. 4°. Fr. 1.—.

FRANZ KIRSCHBAUM †, Anleitung zu ethnographischen und linguistischen  
Forschungen, mit besonderer Berücksichtigung der  
Verhältnisse auf Neuguinea und den umliegenden  
Inseln. 63 + IV SS. 8°. Fr. 2.50.

— — Block für sprachliche Aufnahmen in Neuguinea.  
Folio-Querformat mit 1085 vorgedruckten Wörtern,  
fünfspaltig. Fr. 5.—.



	Seite
Guest Rhuvon: Life and Works of Ibn er Rûmî (Ernst Bannerth) . . . . .	965
Glazenapp Helmuth von: Buddhistische Mysterien (Franz Kiichi Numazawa) . . . . .	965
Tucci Giuseppe: Gyantse ed i suoi monasteri (Constantin Regamey) . . . . .	966
Eberhard W.: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas (Luigi Vannicelli, O. F. M.) . . . . .	969
Hedin Sven: History of the Expedition in Asia 1927-1935 (J. Maringer) . . . . .	973
Vannicelli Luigi, O. F. M.: La religione dei Lolo (W. Eberhard) . . . . .	975
Tien Tchêu-Kang: L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois (Luigi Vannicelli, O. F. M.) . . . . .	978
Pang Ching-jen: L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de li chez Tchou-hi suivie de: Du Li et du K'i (Luigi Vannicelli, O. F. M.) . . . . .	980
Lin Tsiu-sen: China und Japan im Spiegel der Geschichte II. (Franz Kiichi Numazawa) . . . . .	981
Smith Gordon Hedderly: The Blood Hunters (Georg Höltker) . . . . .	982
Frobenius Leo: Monumenta Africana. Der Geist eines Erdteils (Paul Schebesta) . . . . .	983
Friedrich Adolf: Afrikanische Priestertümer (Paul Schebesta) . . . . .	984
Olbrechts M. Frans: Bijdrage tot de kennis van de Chronologie der Afrikaansche plastiek (Georg Höltker) . . . . .	986
Koller P. Ange, O. F. M.: Essai sur l'esprit du Berbère marocain (Joseph Henninger) . . . . .	987
Lagercrantz Sture: Inflated skins and their distribution (Peter Schumacher, M. A.) . . . . .	988
— — The sacral king in Africa (Peter Schumacher, M. A.) . . . . .	988
— — Toe-rings (Peter Schumacher, M. A.) . . . . .	988
— — Calabash and clay-vessel rafts (Peter Schumacher, M. A.) . . . . .	988
Gorer Geoffrey: Africa Dances (Pierre Schumacher, M. A.) . . . . .	990
Irtam Tor: The King of Ganda (Walbert Bühlmann, O. F. M. Cap.) . . . . .	992
Baker St. Barbe Richard: Africa drums (Georg Höltker) . . . . .	994
Braun Samuel: Schiffahrten, welche er in etliche neue Länder und Insulen gethan (Heinrich Emmerich) . . . . .	994
Nute Grace Lee: Documents relating to Northwest Missions 1815-1827 (Laurenz Kilger) . . . . .	995
Sullivan J. Robert: The Ten'a Food Quest (Georg Höltker) . . . . .	995
Lopatin A. Ivan: Social Life and Religion of the Indians in Kitimat, British Columbia (Georg Höltker) . . . . .	996
Colección de Diarios y Relaciones para la Historia de los viajes y descubrimientos (Georg Höltker) . . . . .	997
Hagen Victor Wolfgang von: The Aztec and Maya Papermakers (Georg Höltker) . . . . .	998
Leicht Hermann: Indianische Kunst und Kultur (Georg Höltker) . . . . .	1000
Drumond Carlos: Notas sobre os trocanos (Georg Höltker) . . . . .	1005
Philipson J (örn): Nota sobre a interpretação sociologica de alguns designativos de parentesco do tupi-guarani (Herbert Baldus) . . . . .	1005
Schaden Egon: Ensaio Etno-Sociologico sobre a Mitologia Heroica de algumas tribos Indigenas do Brasil (Herbert Baldus) . . . . .	1006
Willems Emilio: A Aculturação dos Alemaes no Brasil (Herbert Baldus) . . . . .	1006
Métraux Alfred: Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco (Herbert Baldus) . . . . .	1007
Kennedy Raymond: Islands and Peoples of the Indies (Georg Höltker) . . . . .	1007
Krieger W. Herbert: Island peoples of the Western Pacific, Micronesia and Melanesia (Georg Höltker) . . . . .	1007
Kleiweg de Zwaan J. P.: Anthropologische Untersuchungen auf Bali und Lombok (B. Vroklage) . . . . .	1008
Thompson Laura: The Native Culture of the Marianas Islands (Georg Höltker) . . . . .	1009
Woodburn M. Kathleen: Backwash of Empire (Georg Höltker) . . . . .	1009
Aubert de la Rüe E.: Les Nouvelles Hébrides (Felix Speiser) . . . . .	1010
Hambly D. Wilfrid: Craniometry of New Guinea (Felix Speiser) . . . . .	1010
Whiting W. M. John: Becoming a Kwoma (Georg Höltker) . . . . .	1010
Lett Lewis: Papua (Georg Höltker) . . . . .	1012
— — Savage Tales (Georg Höltker) . . . . .	1012
Grey J. R.: World's End (Georg Höltker) . . . . .	1013
Weckler Jr. J. E.: Polynesians Explorers of the Pacific (Hub. Hubers, S. V. D.) . . . . .	1013
Stirling M. W.: The Native Peoples of New Guinea (Hub. Hubers, S. V. D.) . . . . .	1013
Barden John Glenn: A suggested Program of Teacher Training for Mission Schools among the Batetela (Sylvester A. Sieber, S. V. D.) . . . . .	1014
Dessauer Friedrich: Wissen und Bekenntnis. 2. Auflage (Josef Henninger) . . . . .	1015
Spring F.: Hell - Dunkel (Josef Henninger) . . . . .	1015
Bergman Sten: Durch Korea (Nelly Wang) . . . . .	1015
Vallotton Henry: Brésil, terre d'amour et de beauté (Hugo Huber) . . . . .	1016
Bachofen Johann Jakob: Gesammelte Werke I. (Josef Henninger) . . . . .	1016
Lahovary Nicolas: Les Peuples Européens (G. Schmidt) . . . . .	1017
Bünger Karl: Quellen zur Rechtsgeschichte der Tang-Zeit. . . . .	1018
Berichtigung. . . . .	1018



**Preis dieses Halbbandes (Heft 4-6), ohne Porto :** Schweiz Fr. 25.—, Ausland Fr. 30.— (im Falle einer allgemeinen Preissteigerung entsprechende Preiserhöhung vorbehalten).

**Die Mitarbeiter** beziehen 25 Separatabdrucke. Werden mehr Abdrucke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckens und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wieviel Separatabdrucke sie wünschen.

**Alle Mitteilungen und Anfragen**, die sich auf den Verlag der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren : Verlag der Paulusdruckerei, Freiburg in der Schweiz. Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an die Schriftleitung des „Anthropos“, Posieux-Froideville, Kt. Freiburg, Schweiz.

---

**Prix de ce demi-volume (Fascicules 4-6), port non compris :** pour la Suisse, 25 fr., pour l'Etranger, 30 fr. (sous réserve de majoration en cas de hausse générale des prix).

**Les collaborateurs** ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

**Pour tous les renseignements** concernant l'administration, prière de s'adresser : A l'Imprimerie St-Paul, Fribourg, Suisse.  
Pour tout ce qui concerne la rédaction, prière de s'adresser directement : A la rédaction de l'« Anthropos », Posieux-Froideville, Ct. de Fribourg, Suisse.

---

**Price of this issue (numbers 4-6), postage not included :** Switzerland Frcs. 25.—, Other Countries Frcs. 30.—. (prices subject to change in case of a general rise).

**Contributors** receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

**For all information** regarding administration please address: Imprimerie St-Paul, Fribourg, Switzerland.

For all information regarding the magazine please address: Editor of « Anthropos », Posieux-Froideville, Ct. de Fribourg, Switzerland.

---

**Man abonniert :                      For subscriptions address :                      On s'abonne :**

**In der Schweiz** beim : Verlag der Paulusdruckerei, Freiburg.

**In Deutschland** bei : F. A. Brockhaus, Querstr. 16, Leipzig C 1.

**In Österreich** bei : Missionsbuchhandlung St. Gabriel, Mödling bei Wien.

**En France** chez : Paul Geuthner (Librairie orientaliste), 13 Rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>.

**In Belgie en Nederland** bij : N.V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacqmainlaan 127, Brussel.

**In England :** Luzac & Co., Great Russell Street 46, London W. C. 1.

**In Italia** presso: Fed. Pustet, Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A, Roma.

**In United States and Canada :** Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Cook Co., Techny, (Ill.), U. S. A.

**En Argentina, Uruguay y Paraguay :** Congregación del Verbo Divino, Mansilla 3865, Buenos Aires.

**Brazil :** Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

**En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela :** Congregación del Verbo Divino, Moneda 1661, Santiago de Chile.

---

Verantwortlicher Schriftleiter : P. Wilhelm Schmidt, S. V. D., Posieux-Froideville, Kt. Freiburg, Schweiz.